د. محمد عبد النور

نشرة الفكر

مقالات وآراء في المسائل الفكرية والشؤون العامة
تصدر عن منتدى مسالك المعرفة للمرافقة والبحث العلمي

محتويات النشرة

مسالك المعرفة
منشورات العالمية

العدد الثاني
شهر مارس
2025م/1446هـ

د. محمد عبد النور
نشرة الفكر

المطبعة العالمية
Imprimerie El Alamia
Av. de l'ALN - Belghanem - Ghardaïa
Tél. Fax: 029 28 01 64
Mob: 0658 18 52 25
Email: elalamiah1@gmail.com
Imprimerie El Alamia
https://imprimerie-elalamia.dz/

ISBN:978-9931-771-82-1
9 789931 771821

بسم الله الرحمن الرحيم

نشرة الفكر

مقالات وآراء في المسائل الفكرية والشؤون العامة
تصدر عن منتدى مسالك المعرفة للمرافقة والبحث العلمي

د- عبد النور محمد

مسالك المعرفة
منشورات العالمية
العدد الثاني
شهر مارس
2025م/1446هـ

د. محمد عبد النور

نشرة الفكر

مقالات وآراء في المسائل الفكرية والشؤون العامة

تصدر عن منتدى مسالك المعرفة للمرافقة والبحث العلمي

محتويات النشرة

عدد مارس 2025

مسالك المعرفة

المحتويات

تقديم

الداعي الأول لإصدار هذه النشرة في عدد أول هو جمع المادة المنشورة على الصفحة الشبكية الشخصية، وذلك خاصة لما أقع فيه من عدم قدرة على جمع شتات النصوص بعد تراكمها، سواء النصوص الصغيرة أو الطويلة التي أكتبها بشكل مكثف، فهو إذن سعي لتطوير تجربة النشر الافتراضية لتسجل حضورها الفعلي في الورقي المطبوع والمجموع بين دفتي مجلد، وذلك لما يحقق من كثافة مادية نصية تضع القارئ على جملة المكتوبات وتحفظ تراثا مكتوبا من التشتت أو الضياع.

تتفرع موضوعات هذه النشرة إلى عديد المجالات التي يصعب حصرها بدقة، لكن الجامع المانع بينها أنها في الأغلب الأعم قراءات وصفية واستنتاجات تحليلية عن ملاحظات لما يحصل خاصة في مجالات الفكر والاجتماع الإنسانيين، بما يمكن تفريع كل منهما، إلى عدة مجالات منها في الفكر: الفلسفة والمنطق والنظرية الاجتماعية والسياسية وغيرهما، وفي الاجتماع: الاجتماعين الغربي الإسلامي بتفريعاتهما الثانوية، والثقافة والمثقفين، وبعض التاريخ والسياسة والاقتصاد والقانون، إذ بهذا أكون قد ضبطت تقريبيا مجال تدويناتي المتتابعة، وهي تعبر عما أطمح إلى الاختصاص فيه، أعني: الاجتماعين الغربي والإسلامي ونظرياتهما.

كما أن مسعاي كان دائما تقديم عروض وقراءات لمكتوبات ومدونات الآخرين ومحاولة عرضها بالدقة والموضوعية الممكنين، فضلا عن انتقاء أفضل الكتابات لإنجاز شروح تفصيلية عنها، فضلا عن الإسهام النقدي الذي يعد محورا لكل المحاولات الواردة في هذه النشرة، النقد بمفهومه الاستخلافي، وهو الوقوف على مسافة من كافة النزعات والتوجهات الإنسانية بالارتكاز على الخلفية المتعالية التي يمثلها الدين الخاتم كما عبرت عنه عقليا المدرسة الحنيفية المحدثة، لذلك جاءت أقسام هذه النشرة في مجالات تتطابق نسبيا مع مجالات النشر باحتوائها على أقسام:

- **عمران ومجتمع**
- **فكر ونظر**
- **شروح ونقد**
- **شذرات واقتباسات**
- **تفاعل ومشاركات**

وعليه فإن الواضح أن لهذه النشرة خصوصية أنها تأتي في موضوعات متعددة يربط بينها منظور معرفي ووجودي موحد هو منظور الاستخلاف، بما هو حالة شهود موضوعي على الأحداث والوقائع يسعى لعلاج القضايا بأسلوب إسمي، يتغيا التزام الرؤية النقدية ذات الروح الحنيفية المحدثة عن كل الموضوعات فكرية كانت أو اجتماعية، فهو لا يدعي ابتكار منظور جديد ولا تقديم آراء شخصية بقدر ما يحاول أن يتموضع ضمن

الحاصل من أعمال واجتهادات جارية وسابقة ليكون جزءا منها. والله الموفق. د. محمد عبد النور. غرداية في 2025/03/15

عمران ومجتمع

في ابستمولوجيا الجماعات وتناظر مشهدي الغزو والعودة

نستحضر مشهد غزوة السابع من أكتوبر2023، ومشهد عودة السابع والعشرين من يناير 2025، للمقارنة بين الاجتماعين العبري والعربي، كمؤشر يقيس حالة الاجتماعين النفس-اجتماعية، فنجد الصورتان التاليتان: 1- مجتمع عبري تعرض للغزو دون أي قدرة على الردع، وهو الذي يملك كل أدواته، 2- ومجتمع عربي يقوم بالعودة بكل عنفوان، معدوما من كل وسائل الحياة الضرورية. مشهدان يلخصان الفارق الجوهري بين بين الجماعتين، بين امتلاك الوسائل وفقدان الروح، وامتلاح الروح وفقدان الوسائل، اختلاف جذري وعميق بما ينم عن تفاصل فعلي وحقيقي بين اجتماعين متجاورين، بوصفه التجسيد الأمثل لعبارة جينيفر لاكي السوسيولوجية ابستمولوجيا الجماعات.

وعلى ذلك، فإن الاجتماع العبري مدعوم بالقوى الدولية الكبرى التي تملك العدة والعتاد الذي أمدت به الكيان قبل الغزو وتمدها به بعد العودة، حتى بلغ العبريون ومن خلفهم مرحلة اليأس من الاعتماد على الوسائل التقنية والخبرات العسكرية، وأصبحوا مدركين بأن الإمكانات المادية لم تعد كافية لتحقيق مشروع "إسرائيل الكبرى"، وأن هذا الوليد اللقيط ستكتب وفاته قبل أن يبلغ الكبر، وهذا بالتأكيد موجود كقناعة عند كبار الساسة والمفكرين الصهاينة، لكن لن يخبروا به شعبهم، فهو كداء السرطان يتحرج الطبيب أن يخبر به مريضه.

وسرطان المجتمع العبري هو داء "مابعد الحداثة" الذي أصاب فكر وسلوك الإنسان الغربي بعامة، باعتباره امتدادا للاجتماع الغربي، بما هي حالة سيكولوجية عامة تكتنف الأجيال الموغلة في عوائد الترف، بحيث يذهب عنها يقظتها الروحية وبالتبع يضعف كثيرا من يقظتها الفعلية في العالم المادي، وذلك تفسير الذهول العجيب الذي حصل للاسرائيليين يوم السابع من أكتوبر، فالموكل إليهم حماية حدود إسرائيل أكثرهم من الشباب الذين لا يتجاوزون الثلاثين كما يتضح من مشاهد الأسرى، فهم جيل نشأ على الترف والوفرة والدعة تماما بعكس غزاتهم يوم السابع.

فغزوة اليوم السابع إنما تميزت بعنصر عدم التوقع من جهتين: التوقيت والكيفية، فضلا عن الميزة الرئيسة التي هي الإقدام والجرأة والجسارة التي تميز بها المقاومون، ثم أخيرا طوفان عودة المدنيين، يوم السابع والعشرين من يناير الذي دام لساعات طويلة، في مشهد تاريخي مهيب، كيوم يختزل تحول تاريخي رهيب، مفاده انكسار الشوكة العبرية وانتصار الإرادة العربية، الإرادة المجردة الخالصة من كل شائبة مادية، إلا التشبث بالأرض الذي هو تشبث بالقدر مهما كان قاسيا، وهو اتحاد

مفصلي للإرادتين العسكرية والمدنية، وهو ما ينهي كل صوت نشاز يشي بتفاصل الإرادتين.

والواضح أن الإنسان العائد، من الأجيال الجديدة خاصة، لن يرضى بغير الكرامة، كرامة البناء أو كرامة الإباء، فهو إما أن يمنح الحرية والأمن للبناء أو أن تدفعه الظروف لتحقيق كل ما يلزم لتحرير الأرض، وفي كل ذلك إثبات للمنطق البديل الذي صار يحمله إنسان المشرق بين جنباته، والذي لم يدركه الغازي المحتل، وإن أدركه فيتيقن أنه لن يقدر عليه، وعلى ذلك المنوال، يقاس ما حصل من انهيار لحماة الأسد بمجرد علمهم بتخلي حلفائهم، فكان التحرير باليسر والمفاجأة، مثيلا ونظيرا ليوم الطوفان.

فالأمر كله إذن، متعلق بالمنطق البديل الذي أصبح حالة شبه نسقية في المشرق، وهو قبل أن يكون اكتشافا غريبا لما يعتمل داخل الاجتماع العربي الإسلامي، إنما هو أولا اكتشاف المشرق لنسفه بنفسه، كتداع لجملة المعطيات التاريخية والثقافية التي جعلته لا يبدع هذا الشعور السيادي، إنما يستعيده ويكتشفه من جديد، إنما الابداع حاصل في التفصيلات الفعلية التي تمليها الظروف، لكون الإبداع تجاوزا للظروف بمنطق الظروف، وذلك بشير بتجديد ابستمولوجي لمنطق الاجتماع المشرقي. د/ محمد عبد النور 2025/01/27

ميلاد مجتمع، أو في أن غزة قاومت العداون الدولي بمنطق بديل

لتبسيط الأمر على من قد لا يدركه، فإن المقاومة الفلسطينية تمكنت من إجبار ناتان وشلته، الذين حددوا هدفهم منذ البداية وهو القضاء على من نعتوهم بـ"الحيوانات البشرية" في وصف استعلائي فرعوني، على الجلوس إلى طاولة المفاوضات في اعتراف ضمني صريح بفشلهم في تحقيق هدفهم الواضح، وهو القضاء على حماس والاستيلاء على غزة، رغم الدعم الرسمي العالمي العلني لتل أبيب، والخذلان العربي والإسلامي لغزة، لمدة 15 شهرا كاملة، تمكن شعب من الصمود رغم كل المأساة والبشاعة والرعب المتواصل، إلا أننا شهدنا اليوم شعب غزة يخرج محتفلا فرحا وكأن شيئا لم يحدث رغم الجراح والآلام الظاهرة والباطنة التي أفقدت الناس معنى الفرح، ورغم استنفاذ كل الوسائل العنيفة لتركيع الشعب وتضجيره، إلا أنه لا يزال صامدا، فهو صمود شعب وصمود قيادة، إذ يبدو أن الإسرائيلي أدرك أخيرا أنه لم يكن يقاوم حماس فقط، إنما يقاوم أيضا "روح حماس" التي تجتاح ليس فقط غزة وإنما أبعد عنها على امتداد العالم، الصفقة اليوم تنفذ بناء على هذا الصمود والذكاء الاستراتيجي والتعامل بمنطق "الفعالية" باستغلال أقل الوسائل لتحقيق أفضل النتائج، فروح حماس هو ما حرك كل أحرار العالم وحول الحقود ترامب إلى حمل وديع حن على الغزيين، كنتيجة عرضية طبعا، هذا ما جنته حماس من تسيير الحرب بـ"منطق المطاولة" والكر والفر، وأكثر من ذلك بالوحدة التي غاب فيها فعل الخيانة الأشد ضررا وفتكا بأي هدف جماعي، فاليوم ولد مجتمع جديد في غزة، كما ولد البارحة مجتمع جديد في سوريا بكاملها، مجتمع نشأ في جوهره متحررا من كل مساومة أو شروط مسبقة، الوجه الآخر لمعنى الاستقلالية في القرار والسيادة على الذات، وهو ما يجعلنا نسمع صوت التاريخ الساري من تحت أقدامنا فنقول بأن منعطفا خافتا حصل في الأعماق لكنه أكيد النمو والتطور والتعاظم مستقبلا، منعطف ينبئ بتحول جذري في التاريخ تحول بطيء لما هو اليوم بذرة في الهامش لتصير غدا كائنا ناضجا يحتل المركز، أو بالعبارة المعرفية "قطيعة تاريخية" مفادها قطع إنسان المشرق أرض الحضارات والرسالات مع معاني الكلالة الحضارية التي عمرها قرون وإحداث فجوة في منطق السيطرة الدولي الذي عمره قرون.. والله غالب على أمره. د/ محمد عبد النور 2025/01/19

الذهول عن متغيرات التاريخ وتوثين الواقع!

بشائر فاعل جديد دخل حقل الرهان على المستقبل..

لم تستند إحالة ما يحدث في الشام إلى "القوى الدولية" بإطلاق إلى مجرد الغفلة المطلقة عن نشوء "قوى اجتماعية" جديدة ولا إلى لعدم تقدير إمكاناتها المحتملة في التأثير على أرض الواقع، إنما قامت أساسا على ذهول مطلق عن مجرد "وجود طموح" لدى تلك القوى الاجتماعية للتغيير فضلا عن الاعتراف بأحقيتها، ذلك أنه وفي تصور الكثيرين أن انتفاضة الشعوب حينها لم تكن إلا مؤامرة !

هذا الذهول التام عن مجريات التحول الفكري الاجتماعي الذي لم يكن فقط وليد أكثر من عقد من الاعتمال والتدافع، بل يعود إلى أكثر من نصف قرن من الحكم المطلق، التدافع الذي عرف أشكال عدة أهمها: العنف المطلق للمنظومة على شعب أعزل، تهجير نصف الشعب إلى كل دول العالم وخاصة دول الجوار.. وغيرها كثير، هذا طبعا كتراكم يضاف إلى الشرارة الأولى المتمثلة في هبة الشعب للتغيير مدفوعا بأهم دافعين: الاستبداد المطلق على الشعب برمته، والوحشية المطلقة على المعتقلين والمساجين.

ذلك ما يجعل من الحالة السورية أقرب لأن تكون مطلقة الخصوصية ضمن مسار الربيع العربي، وذلك في مواجهة نظام جمع كل الموبقات على وجه الأرض: من عمالة خفية بزعم المقاومة وصناعة المخدرات والمتاجرة بها، على أن المعضلة الأخطر في كل ذلك هو الإجماع الذي حظي به ليس من القوى الدولية المحيطة به فحسب، بعضها علنا وبعضها خفية، بل إن قسما من الوعي العام أبى الانحياز ضد المنظومة رغم انتهائها وانكشافها من جهتين: جهة أنانية الهارب الذي خدع الجميع قبل هروبه وترك أزلامه تحت رحمة الشعب، وانكشاف الفظائع الخفية التي كان يمارسها في السجون .

فما جعل من القضية الفلسطينية أهم من القضية السورية هو خفاء حجم الظلم الذي تعرض له السوريون بفعل أمرين: ماكينة التضليل الإعلامي الهائلة التي اشتغلت لصالح الأسرة الحاكمة، وكذا آلية إسكات المعارضين حتى وهم في أقاصي الدنيا على نهج الوازرة التي تزر إلى الأهل والمحيط في حال التصريح، فتوارت القضية السورية من الضمير العربي والإسلامي، فضلا عن القضية الحجازية اللتان تشكلان مع القضية الفلسطينية مثلث الإطباق على قلب العالم الإسلامي، بما هي مواطن المرابط الثلاث للنظام الدولي، إذ وبهذا الفهم النسقي يكون التنكر للقضية السورية -أو التنكر لأية قضية من القضايا الثلاث- ضربا من الانحياز لغير صالح الأمة العام .

وعليه فإن إسناد الحدث التاريخي إلى الفاعل الدولي لوحده هو غفلة عن كل العوامل التي كان بالضرورة أن تفرز طبيعة جديدة للفاعل الاجتماعي المحلي، هذا الفاعل الذي كان مسحوقا تحت رحمة التفاهمات التاريخية للدول الكبرى، والذي حمل معه أثقال الماضي الكَل والمخلد؛ فكان كل هذا الضيم المتراكب في مستوياته والمتدرج في أزمنته عاملا على إخراج إنسان جديد، هو بالذات

الذي حرر المدينة تلو الأخرى وصولا لتحرير دمشق، مستغلا الظرف الدولي ..

فما يفعله الغرب اليوم من تقربه من الحكام الجدد الحاليين ليس إلا رضوخا للإرادة الشعبية التي هي في جوهرها فاعل تاريخي جديد أرغم القوى الدولية رغم سطوتها أن تجلس إليه، وتتعامل معه، خاصة في ظل خصوصية سورية أخرى، هي خصوصية أن المرابط لا تنطوي على جسم يمكن تجديده، لكونه منظومة عائلية في المربطين الأقصيين، وأن اندحارهما لن يبقي من بعدهما إلا فلولا يسهل الإجهاز عليها، فلا شك أن ما حصل يقع تحت الرعاية الدولية الرفيعة، لكن ضمن ظرف انشغاله، فضلا عن استسلامه أخيرا لإرادة الشعب التي قاومها وتوحد في الوقوف ضدها لأكثر من عقد .

فتحرر سوريا من ربقة الأسد تفتح أفقا تاريخيا جديدا مفاده أن المجتمع الأهلي أصبحا لأول مرة، كما فعل الطوفان ذلك أيضا، وجها لوجه مع القوى الدولية ستحاوره بالسلم تارة وبالحرب أخرى، علما أن وضع الهيئة ضمن لائحة الجماعات المشبوهة ولكونها تدير المرحلة الحالية، إنما هو وضع لكامل الثورة في ذات اللائحة، لكنه في الأخير مكسب لا يمكن الارتداد عليه، وما سيزيد من رسوخ المكسب وتمتين أواصره هو التخلي عن "الواقعية المطلقة" التي لم تنتبه للطموح التاريخي، لا عند ميلاده (عدم إدراك معنى أن يصل قطار الربيع إلى سوريا. 15.03.2011) ولا عندما صار واقعا (عدم فهم معنى أن تتحرر سوريا. 2024/12/08)، فما يفهمه المتوجسون من التغيير، لم يتخلص من النموذج الداعشي الذي لم يكن إلا واقعا فرضه الإستعلام الدولي، واستغل السذج من الناس لتنفيرهم من الحكم ذي المسحة الدينية وبناء صورة عن كل بديل ممكن ومتوقع .

فكما رحل الأسد كانت داعش قد رحلت من قبله، وتركت الساحة للفاعل الجديد، الذي لا يدعي أحد معرفة تفصيلاته حاليا ولا الحكم عليه مسبقا، إلا التأكيد أنه ميلاد لفاعل جديد، وأن ما سيحدد طبيعته إلا طريقة تصرفه الحالية والمقبلة، ويكفي لكي يكون جديدا أنه أصبح فاعلا بعد أن كان محبوسا عن الفعل لأزيد من نصف قرن، فضلا عن المخاضين الطويل والقصير، المخاضان اللذان سيجعلان تجربته بالتأكيد أكثر نضجا، وليس الحديث عن فاعل اجتماعي وسياسي وحيد، إنما الأمر متعلق بفئات مختلفة، الجامع بينها مرة أخرى جدتها. لا غير. د. محمد عبد النور 2024/12/25

الدرس المشرقي للوعي المغربي! الفكرة والإلهام.

الانتصارات التي تتحقق في المشرق، مشرق دمشق ومشرق غزة، والتي أصبحت تبهر "الإنسانية الغربية" بفضل بطولاتها، وجعلت من "الشعور بالأناقة" يغير مكانه وهويته، فتذكر الأوروبي بثوراته على الاوليغارشيات، وتذكر الأمريكي بثورته على التبعية لبريطانيا، وتذكر اللاتيني بتشيغيفاراه، والروسي ببلشفيته، والفيتنامي بهوشيمنهه، والياباني بكاميكازييه، والجزائري بأوراسيته، والمصري بعرابيته، وكل المغرب من ليبيا إلى موريتانيا برجالاته وأبطاله، وكل حر في العالم تمده الانتصارات الجارية، الواحدة تلو الأخرى، بجذوره التحررية الصادقة والأصيلة، سيكون سيلانا جارفا لكل الشقاقات الأهلية، ونموذجا لسحقها بشكل غير مباشر، فكما سحقت كل فصائل المقاومة في غزة الشغب والتعويق الفتحاوي الذي استحال إلى عميل معلن، وسحق كل فصائل التحرير السورية لكل الشقاق والنفاق الأسدي ومعه كل محور المساومة والمماتعة الذي استحال إلى تطبيع عكسي، فضلا عما اجتمعت عليه فصائل المقاومة وفصائل التحرير من ضربة قاصمة لمحور التطبيع المتصهين من المحيط إلى المحيط، كل ذلك سيعود انتهاء لسحق وجرف الشقاق المتبادل الذي تفتعله فلول التعصب العرقي والقومي العربي-البربري من حرب أهلية باردة (خاصة في ليبيا والجزائر والمغرب)، يراد به التعمية على المعركة والقضية الحقيقية لشعوب المغرب التي تصاهرت فيه العرقيتان جغرافيا وتاريخيا بفضل الإسلام، عندما تدرك نخبه الحقة أنها مدعوة بحق لأن تغدو قطبا فاعلا في مسار "الاستئناف الحضاري" وأن تعلن أن غايتها هو تحقيق معنى "السيادة" على ذاتها الوطنية ثم الإقليمية بنفس منطق التلاحم الذي حصل بين الفصائل في غزة وسوريا، سبيلا وحيدا إلى مجدها تحت راية الحضارة الواحدة، وهو ما سيذيب كل البهلوانات التي تتراقص وتشاغب بعيدا عن القضية الحقيقية لكل المغرب، قضية إتمام مطمح "السيادة" الفعلية على الذات بمنطق المصلحة والمنفعة العامة عربا وبربرا، بأن تزيل عنها كل دخن لأوثان جاهلية أبي جهل و مراء كسيلة، وأن تستثمر ظرف تحررها من مستعمر غاشم كما في غزة، أو من مستبد متوحش كما في سوريا، أو محور مخادعة، لنمر مباشرة إلى إنجاز الإصلاحات المدنية المطلوبة بناء على الإصلاح النفسي الاجتماعي الشامل لمعاني الإنسانية ثم من بعده البناء، لتحقيق حالة الإقطاب الفعلي في بلاد المغرب الإسلامي، بما سيغدو مددا للمشرق في قومته أولا وعونا للإسلام الإفريقي على القيام ثانيا. والله سميع بصير. د. محمد عبد النور 2025/01/31

كيف حصلت الكارثة المنتظرة؟

عرض لتحليل ألان شويه للأصول التاريخية للوضع في المشرق(*). مع تحليل.

بعد الحرب العالمية الأولى حصلت كل من فرنسا وانكلترا على وكالة الإشراف على الإرث العثماني في المشرق، فـ"أقامت كل منهما مناطق سيطرتها بشطحات قلم أحمر وأزرق على الخريطة" ص10 (سايكس بيكو)، وذلك وفقا: إما لمصالحها الخاصة أو لـ"شهيتها" الخاصة، وخرجت من هذا التقطيع المبكر كيانات متنافرة تماما في منطقة تعج بالأقليات والطوائف الدينية والمذهبية والعرقية واللغوية، حيث كان العثمانيون قد تعاملوا مع الموضوع بسياسة إعطاء الأقليات حق التسيير الذاتي لشؤونها بشرط أداء ضريبة الحماية وعدم التدخل في السياسة الخارجية، أما الأوروبيين فقد رفضوا تمديد وضع الإدارة الذاتية التي يمكن أن تفرز أفكارا استقلالية.

فإذا كانت بريطانيا قد لعبت ورقة الأكثرية فأنشأت مملكتين عربيتين سنيتين في الحجاز والجزء الشامي (الأردن)، فإن فرنسا قد لعبت ورقة الأقليات فقسمت المنطقة إلى كيانات طائفية صغرى، ففي سوريا كان الوضع دقيقا، سوريا التي ضمت حوالي ثلاثين بالمائة من الأقليات هم المسيحيون والشيعة وأقليات منبثقة من "أو بالأحرى منسوبة" إلى الإسلام، يعتبر أفرادها هراطقة وهي: العلويون والدروز والإسماعليين .

إن قصر نظر السياسة الاستعمارية الفرنسية في سوريا التي أثارت بها كل الطوائف ضدها، أسهم في نشوء الشعور القومي بوصفه الأداة المثلى لتجاوز معضلتي: المستعمر الخارجي، الخصومات الدينية، وقد كرس النضال المشترك الاعتقاد بأن القومية يمكن أن تكون إطار للتعايش بين الطوائف، بما أدى إلى تحييد تام لحق الأغلبية العربية السنية، "فكان لزاما عليها أن تكون عربية شاملة، وإلا عرضت مجمل البلاد للنقمة الإسلامية السنية التي تستهدف المذاهب الشقاقية. ولذا فإنه بناء على مبادرة من مثقفين مسيحيين، وعلويين، ودروز، وسنيين معتدلين، أنشئ سنة 1943 حزب البعث الذي يؤكد أنه قومي عربي جامع، علماني، اشتراكي، وغير مرتبط بأية ديانة" ص11.

إن تأكيد السمة "العروبية" أرسل إشارات أمان للجميع في العالم العربي بما فيهم "الأصوليين المسلمين"، فضلا عن اطمئنان كل النخب العلمانية التي "تصبو للعيش في عالم لا تكون فيه الشريعة مرجعا قانونيا وحيدا"، لذلك نجح هذا الوضع في إنتاج خطابات المشترك فيها أنها ذات وجهين، الوجه الثابت فيها هو "العروبة" أما الوجه الآخر فهو متغير حسب المذهب أو العرق أو الطائفة.. وهكذا تم حصار النقد الأصولي الذي كان سيركز سهامه لتعرية "الكفرة الاشتراكيين والعلمانيين."

فالخطاب العروبي –الذي كان الأداة المثلى لإخفاء جهنم الاستفراد العلوي المتوثب لحكم سوريا – أخفى وجهه الاستبدادي بدعمه لحركات التحرر العربية، كما أن الوحدة على الأساس العروبي زاد من شرعية القوميين عندما أظهرت فرنسا انزعاجها مما بدا قلبا للأساس الطائفي الأقلي الذي تركت سوريا عليه، -بينما لم تكن العروبة القومية إلا غطاء ساترا أعان على تكريس الحكم الطائفي في سوريا في فسحة من أمره، -والمعلوم أن الوحشية

التي كان تمارس في سجون الأسد كانت في أغلبها بدوافع عقائدية علوية بالتحديد كما أصبح واضحا من الشهادات المتواترة للمساجين بعد تحرير سوريا- أما معاداة إسرائيل فكانت الختام المتين لاستكمال القبضة الطائفية على سوريا لأنها أصبحت الحجة القاضية على كل تشكيك في شرعية الحكم العلوي لسوريا، فضلا عن انتهائها إلى أن صارت الحضن الحامي لكل حركة مقاومة ضد الكيان العبري.

بهذا يكون العلويون قد أطبقوا على سوريا فعليا ورمزيا بشكل شبه تام لنجاحه في استعيابه لكل المتناقضات التي تعج بها منطقة المشرق بشكل خاص، والعالم العربي بشكل عام، فهو قد بلغ حدا من الإحكام جعل فيه الرضى العربي والدولي عنه تاما ومكتملا، هكذا أصبح النظام السوري يعلم جيدا: "أن أعداء بلادهم ليسوا في الغرب"، فهو عمد إلى توظيف الوجهين: وجه خطابي المقاومة والعداء للغرب، ووجه فعلي هو حماية مصالح الغرب في المنطقة بشكل خفي وغير معلن بعكس سياسات الأنظمة السنية على غرار السعودية والأردن ومصر التي لا تخفي سيرها في خط السياسات الدولية بوضوح.

وعلى كونه حامي فعلي لمصالح الغرب، إلا أن الغرب لم يكتف به، إذ ولتعزيز هيمنتها على المشرق اتجهت الولايات المتحدة نحو دعم كثيف: "للأنظمة ولأشد الجماعات أصولية في العالم السني منذ 1945" بداعي مواجهة المعسكر الشرقي الاشتراكي بقيادة الاتحاد السوفياتي، وهو ما كان دافعا للنظام السوري الى الارتماء في أحضان الاتحاد السوفياتي ثم روسيا بعد 1990، ثم أحضان إيران، "وهما الدولتان الوحيدتان القادرتان على حمايتها وعلى إعطائها عمقا استراتيجيا في وجه التهديد الإسلامي السني والضغوط الغربية"(١)، إضافة إلى حتمية الانتباه الشديد حد التدخل في دول مجاورة منها لبنان -وهو ما حدث فعلا طيلة عقود إلى غاية اغتيال الحريري، حيث جثم الأسد على صدور اللبنانيين لمدة طويلة، وذلك خشية أي تحرك من جماعات دينية ضدها .

بعد هذا التحليل الأقرب للموضوعية، -وبناء على المكانة الاستراتيجية المركزية التي حققها النظام السوري بالنسبة للمنظومة الدولية واستقرار وضعه ككيان دولتي مع الكيانات المجاورة إذ تقف سوريا موقفا جيواستراتيجي مميز جدا، أصبح يعمل كله لصالح القوى الدولية، بدل أن يستثمر تلك المكانة لصالح الشعب، لكن الوضع الأقلوي للحاكم جعله يضع الأكثرية في سجن استراتيجي كبير، وهو ما عبرت عنه سجونه الفعلية- ليحقق رسوخه كلاعب فائق الأهمية-، نحى مقدم كتاب: "حين تستيقظ سوريا" باتجاه التماهي التام مع الوضع الموصوف، بدءا بقوله، والكتاب قد نشر بلغته الأصلية بتاريخ 2011/01/13 -تحت عنوان (Quand la Syrie s'éveillera) : أي قبل أن يصل الحراك العربي إلى سوريا بشهرين، حيث الواضح أن الكتاب حصل على أساس تحسس من إمكان سقوط النظام السوري، خاصة وأن مقدماته حصلت في بلدان عربية مجاورة .

علما أني اقتنيت نسخة من الكتاب -من المعرض الدولي سنة 2012- دون النظر في تفاصيله ظنا مني أنه كان يقصد بالاستقاظ هبة الشعب السوري، وإذا بي أكتشف بعد قراءة المقدمة أنه يقصد بالاستيقاظ ما ظنه الكاتب تغييرات حققها بشار الأسد بعد اعتلاء الرئاسة بما يمكن أن يمنع تحرك شعبي ضد نظامه، فأورد الكاتب ما يلي: "لقد ولى ذاك الزمن الذي كان فيه الحكم الطائفي السوري

المهدد من قبل الجهاد ينطوي بحذر على ذاته، ويدأب على التكشير عن أنيابه، ويحتكر جهاز الدولة بكامله خوفا من أن ينتزع منه بكامله وإلى الأبد.."ص12 .

إذ يورد مقدم الكتاب: آلان شويه صاحب كتاب: "الفضاء العلوي على محك الحكم" أن ما كان طموحا في عهد الأب، أصبح واقعا مع الإبن بما عرفته سوريا من "لبرلة سياسية واجتماعية".. إلا أنه يستدرك فيقول: "لم تكن هذه الحركة في منأى عن الخطر. فحتى لو كانت السلطات السورية تستصعب الإقرار بالأمر خشية الترويج له (الإقرار بالإصلاحات المزعومة لبشار)، فإن المعارضة الإسلاموية، بحسبه، قد حصلت على فرصة تعبير، لذلك ليس في وسع سوريا أن تخاطر بفتح الباب على مصراعيه أمام هذا النوع من المعارضة، ولاسيما أن هذه الأخيرة وجدت حقلا خصبا في منطقة تعاني عدم استقرار شديد من جراء الضلالات الأمريكية" ص13.

وينهي شويه تقديمه بهذه الجمل ذات الدلالة الكبرى: "فالأولى بدلوماسيينا وأوساطنا الصحافية أن يقلقوا من احتمال عدم الاستقرار في هذا البلد، مما قد يفتح الباب على مصراعيه.. أمام الجهاديين الوهابيين وأمام اضطهاد خمسة ملايين من المسيحيين والمسلمين غير السنة، إذ لا يوجد للغرب، وخصوصا لإسرائيل التي تريد أن تعيش في محيط يسوده السلام، أية مصلحة في تهيئة شروط هذه الكارثة" ص14. د/ محمد عبد النور 2024/12/20

(*)ريشار لابيفيار وطلال الأطرش، حين تستيقظ سوريا، ترجمة: ميشال كرم، دار الفارابي بيروت، الطبعة الأولى 2012 (والعرض والتحليل خصص لمقدمة ألان شويه للكتاب).

(١)- الواضح أن تخلي روسيا عن بشار كان بداعي الانشغال في اكرانيا فضلا مساومات مع تركيا. بينما إيران تخلت عن بشار لعلتين الأولى تعاطي بشار مع إسراييل وتعاونه معها بخصوص تصفية المحسوبين على محور إيران. إضافة إلى ارتعابها بعد مقتل رئيسها داخل حياضها. وهو ما جعلها تراجع بشكل جذري نزوعها نحو سلوك معارضة اسرائيل وذلك كله بفعل السلوك الانفرادي الذي اتخذته حماس عندما خططت للطوفان وقررته بعيدا عن دوائر الاستتباع الايراني.

ما هي النقلة التي يجب أن تحدث في الرأي العربي العام إثر رحيل هنية؟

قراءة في خطبة الأمين العام السابق لحزب الله الأخيرة

قدّم الشيخ الطفيلي في خطبته الأخيرة تحليلا نوعيا لحادث تصفية الشهيد أبو العبد هنية ركز فيه على الفاعل وكيفية الرد، منطلقا من أن اتهام الكيان المحتل بارتكاب الجرم خطأ مضاعف، فهو أولا يجانب الصواب، لأنه فعلا ليس هو الفاعل، وثانيا وهو الأهم أنه يعيد للمحتل هيبته المفقودة والمنتهكة، إذ يتساءل الطفيلي سؤال إنكار: كيف لمن لم يستطع أن يحمي نفسه يوم السابع أكتوبر، بل ولم يشعر بالاجتياح إلا متأخرا أن يقوم بعمليات نوعية في الآفاق البعيدة كتلك التي أودت بحياة رئيس المكتب السياسي لحماس؟!

يجزم الطفيلي أن الأمر مدبر أمريكيا وبمعاونة أجهزة استعلام أوروبية للقيام بمثل هذا العمل النوعي، ومنه يمر مباشرة إلى استنتاج أن المعركة ليست معركة مع دويلة الاحتلال، إنما معركة قوى دولية تتواطأ على انتهاك سيادة شعوب المشرق، وبالتالي فإن المعركة هي أوسع وأكبر بكثير من كيان متهالك لن يصمد يوما واحدا لولا الغطاء الأمريكي .

ومن ثم فإن محاولة إعادة الصراع إلى مربعه الأصغر، هو اختزال لحقيقة الصراع يعيد إنتاج الفشل واللافاعلية في إدارته بالنسبة للجانب العربي، والذي يمتد منذ البداية مع خيبات الأنظمة العربية بالتواطؤ واللامبالاة وصولا إلى تلاعب وتزييف محور المقاومة، الذي لم يتعدّ في ردوده الفرقعات والفلكلور حسب الطفيلي، (وهذا طبعا لا ينف ما قدّمته إيران لحماس من حماية ودعم لوجستي باعتبارها حليفا، فالواضح أنها تتمسك بحماس لمصلحتها القومية وحماس تتمسك بها لمصلحة الاستمرار في المقاومة من أجل التحرير فهو في العمق ليس تحالفا مبدئيا بقدر ما هو مصلحي).

إعادة الصراع إلى مربعه الأصغر، وإن كان يعين على رؤية الحقيقة الدينية للصراع، وهو مهم، لكنه في الوقت ذاته ينسي أن التحدي أجل وأكبر من مجرد كيان محتل له إرادته، وأن الأمر يمكن أن يقرأ عكسيا بأن الدول الكبرى تتخذ من الاحتلال القائم في فلسطين أداة ووسيلة لاختراق المنطقة وإبقائها على حال الترهل والضعف، وهي بلغة الأستاذ أكرم حجازي التصميم على الحفاظ على أحد المرابط الثلاث التي يتم شل المنطقة بها من طرف المنظومة الدولية، فهو المربط العسكري المباشر بالتوازي مع المربط العقدي في الحجاز والمربط الطائفي في الشام..

إن محاولة إعادة الصراع إلى مربعه الوهمي الأصغر، هو إعادة إحياء فاشلة لما كان الطوفان قد أعلن نهايته إلى الأبد، فمن يقتل اليوم في غزة ليست إسرائيل، بل هي المنظومة الدولية بقيادة الولايات المتحدة، تماما كما حصل في سوريا، فبعد أن كان الأسد قاب قوسين أو أدنى من السقوط تدخلت إيران ولما فشلت تدخلت روسيا، هكذا دائما هناك خطة بديلة، والواقع أن هذا التوسيع والتوسع للمعركة منطقي جدا، لأن الأمور آيلة إلى النهايات التي ستجعل الأمور تبدو على حقيقتها..

إن إبقاء الصراع في مربعه الأصغر لا يصب في مصلحة الأعداء الأباعد فحسب إنما أيضا يصب في مصلحة صهاينة العرب ومحور المقاومة الزائف

لربح الوقت أكثر لإنفاذ أجنداتهم الحليفة لأمريكا والغرب، المتواطئة جميعها على إذلال إنسان المنطقة وامتهان كرامته وسيادته.

ختاما، فإن المشكلة في الأذهان قبل أن تكون في الأعيان، المشكلة فيما يحاول الإعلام والأطراف الفاعلة إيهام الرأي العام العربي به وهو أن المشكلة هي مشكلة كيان محتل لقطعة أرض صغيرة، وهذا ما تتواطأ عليه جميع القوى ضد المواطن في العالم العربي لإيهامه بما ليس واقعيا، وتزييف الحقيقة الأساسية الحاصلة، وهي أن الطوفان جعل الصراع مع المحتل في مستواه الأصغر في خبر كان، كما أضر حادث الاغتيال ببعبع المقاومة ضررا سيكلفه مكانته التي وضعتها فيه الأغلبية دون أن يكون عليها فعلا وحقا.. والله غالب على أمره. د/ محمد عبد النور، 2024/08/04

منطق الحرب

الواضح أن الحرب الجارية التي تعدت كل معهود ومعقول في الحروب تقف بنا على حافة من حواف التاريخ فيها تخرج أثقال التاريخ والقلوب لتنقل البشر إلى منطق جديد، فهي حرب جعلت المكان غير المكان والزمان غير الزمان، وبشكل يتعدى زمان الحرب ومكانها إلى كل العالم ليتشكل بذلك "نموذج رؤية" كوني قضى على نموذج الرؤية السائد القائم على فكرة السلام بين الطرفين مقابل أن ينعم العالم بالأمن والاستقرار..

وإن الذي يجعل ما يحدث أشبه بالزلزال التاريخي هو حقيقة أن كيان أقلوي محتل يفرض إرادته المريضة وفعله الذي قضي على كل شعور أخلاقي سوي، وهو فوق ذلك يسعى لأن يجعل ذلك أمرا طبيعيا وكأن ما يقوم به يستهدف به حقا من حقوقه المسلوبة، يفرض إرادته ليس على من يحتله ويقوم بإبادته بشكل ممنهج وصريح، ولا على من يعاديه من المحيط القريب فحسب، إنما يفرض إرادته وطموحه الثقيل على من يحالفه، وهو غير آبه بأي حد ميثاقي يمكن أن يقف عنده، لقد جعل من ذاته المرضية ميثاقا للعالم عليه أن يتماهى معها.

فضلا عن الدلالات المحيطة باستمرار الحرب لسنة بل واتساعها غير المعلوم النهايات، فالواضح أن الجميع كان ينتظر أن تضع الحرب أوزارها بناء على المحادثات غير المباشرة، وأن الأمر متعلق بصفقة تبادل أسرى أو ما إلى ذلك، لكن الذي حصل هو أنه لا ملف الأسرى اصبح مطروحا ولا حتى القضاء على الزعامات الذي حصل في أعلى هرم ممكن توقعه، ولا حتى بتسوية كل غزة وحتى لبنان بالأرض بشكل كلي، لا شيء من ذلك صار يشفي غليل الاستعمار المباشر الأخير في تاريخنا، لقد أصبح السؤال عن الحجة التي بها سيقتحم المحتل بلدان الأنظمة التي تهادنه.. لكن السؤال الأهم في كل هذا؟

ما الذي ستغيره الحرب في إنسان المنطقة، إنسان العالم العربي، بديلا من انتظار نهاية الحرب للعودة إلى الحياة الطبيعية الذي أصبح ضربا من اللاواقعية في ظل الآلة الحربية شبه الوحيدة في الميدان التي تجرف الأخضر واليابس، وأن يدرك في قرار نفسه، أنه وبعد الآن لم يعد السلم هو الأساس، لكن الحرب هي أساس المرحلة التاريخية الحالية، فليس الأمر متعلقا بمحاولة ترويض شعوب العالم على التعايش مع حروب أقسى وأطول، لكنها رسالة واضحة لها بأن كيانا يسعى لأن يفرض منطقه على جميع شعوب العالم بمنطق الاستعباد الفرعوني .

الحالة الغثائية لشعوب الإسلام، وفي القلب منها شعوب العالم العربي، تفرض إدراك هذا المنطق، منطق: {كتب عليكم القتال وهو كره لكم}، ثم إدراك أن المعركة قبل أن تكون مع عدو خارجي، على راهنيتها الحارقة، هي معركة أولا مع الذات الفردية المخلدة التي تتمنى من شغاف قلبها العودة إلى ما قبل الطوفان، وإن في اللاوعي، وأن تعود إلى منطق المتابعة والمناصرة، وثانيا مع الذات الاجتماعية التي يتضح أن جزءا مهما منها إن لم يكن منحازا علنا للعدو فهو منحاز كتمانا، وأن لم يكن منحازا كتمانا فهو متردد في قبول الواقع الجديد، الذي أصبحت فيه الحرب هي الحالة

الطبيعية، وأخيرا المرور للفعل بناء على القناعة والموقع بعيدا عن حساب أي مصلحة ..

إذ وبمرور الحول على الحرب استدارت حقيقة "المسافة صفر" من اقتصارها على المقاتل الفلسطيني أمام عدوه لتشمل كل فرد يدب على الأرض، فإما أن يقبل بالاستعباد فيحيا أو يموت ذليلا وإما أن يرفض فيحيا أو يموت مكابدا..

هي إذن درجات كثيرة ليصل الإدراك العام لحقيقة الحاصل أو قل منطق الحرب الجارية، وهو أنه كفرد أصبح المعني المباشر، وأن أوهام الحماية بواسطة المهادنة والتطبيع لم يعد صامدا، ولا وهم الحماية بواسطة المقاومة والممانعة بالنيابة لم يعد صامدا، كلا الوهمان سقطا، ولم يبق أمام إنسان المنطقة إلا أن يقر بالحقيقة، حقيقة "منطق الحرب"، وإقراره بذلك يعني أن يواجه التاريخ لأول مرة بجلده وجسده، والواقع أن ما يجعله يصل إلى ذلك هو إكراه الواقع الذي جره لذلك وفرض عليه فرضا لا استباقه الوعي بذلك، وعلى ذلك ستتلكأ ناس كثر من أن تستجيب لمنطق الحال، وليس لنا إلا أن نسأل الله الثبات.. وله الأمر من قبل ومن بعد. د/ محمد عبد النور 2024/10/23

عقدة تقليد الغالب وتغيير "الشعور بالأناقة" لموقعه..

في تجاوز المدرسيات و بوادر التأسيس النقدي للفكر والواقع

ما يحصل اليوم من تغيير لإحداثيات البناء الفكري والاجتماعي على المستوى الكوني يشي بانقلاب جذري حاصل على المستوى الفعلي لم ينتقل بعد إلى مدارك النخب وعموم الجمهور في العالم العربي والإسلامي، فبقيت تتصرف وكأن الحال هو هو، كما كان عليه منذ أزيد من نصف قرن، فظللنا إلى غاية اللحظة نستضمر حالة الاعجاب والانبهار بالمنجز الغربي وإنسانه، بحالتيه الموجبة التي تعتقد بضرورة تقمص الغرب واللحاق به كما هو، أو السالبة التي ترفض الغرب جملة أو حتى تلك التي تقول بثنائية الأصالة والمعاصرة كخطاب دون أن تنتبه إلى القوة الفعلية الجارفة التي يتمتع بها المارد الغربي.(1)

فما زال الضمير الإسلامي عامة والعربي منه خاصة يحمل أثقال "الشعور بالمنبوذية"(*)، فحتى وهو يلعن الغرب علنا فليس أكثر من رد فعل كوسيلة دفاعية وتعويض خطابي عن الهزيمة أو قل الشعور بالهزيمة، لا يلبث أن تهجم عليه الحقيقة الشعورية، أعني حقيقة التغلب الغربي والضعف الإسلامي؛ لذلك سأحاول في هذه المقالة علاج إشكالية عدم الانتباه للحاصل واستبطان الانهزام من رغم التغير، بالسؤال: ما الذي جعل الإنسان المسلم يعيش في "العذاب المهين"(2) رغم زوال الكثير من أسباب الذل الداخلية والخارجية؟ وقبل ذلك أحاول إثبات أن العالم فعلا تغير بالجوهر؟

نظريا نستعين بمفهومي المدرسية والنقدية لنحيل إليهما الوقائع الحاصلة إسلاميا وكونيا فعلية كانت أو رمزية، فنسأل ما هي المدرسية اليوم وأين هي؟ وما هي النقدية اليوم، وأين هي؟

ترتبط المدرسية، فكرا وسلوكا، بالسلطة المهيمنة وتنشأ في ظلالها، وهي تنتشر وتترسخ تحت رعايتها، السلطة بمعناها الكلي الحضاري الذي يشمل الجوانب: الثقافية الاجتماعية الاقتصادية والأمنية والسياسية، بحيث يتشكل نموذج فكري-سلوكي عام يساير منطق الهيمنة ويُنظّر لها ديدنه ضبط السموت الفكرية والسلوكية العامة، ومحاولة الحفاظ عليها بأدوات "عنف رمزي" يكفل إعادة كل من يحاول تجاوز حدودها بالقوة الناعمة قبل المرور إلى القوة العنيفة.

وعليه، ليس بدعا أن نجزم أن "حضارة العولمة الرأسمالية" اليوم هي الراعي الرسمي لكل المدرسيات الحالية بكل أشكالها ومضامينها، فهي السلطة المهيمنة الأعلى، ذات الهياكل التراتبية العامة، الرسمية وغير الرسمية، ومن المعقول أن يكون وصم الحضارة الرأسمالية بالمدرسية وأنها راعية لكل المدرسيات كونيا ليس بالأمر اليسير، وذلك لعوامل ذاتية تتعلق عموما بالانبهار بالبريق المادي والرمزي، على الطريقة القارونية(3)، وعوامل موضوعية تتعلق بطبيعة الحضارة الراهنة المتسمة بالعالمية والتشاكل، فأول ما يتبادر إلى الأذهان ماذا تركت العولمة الجارية من نماذج لم يفكر فيها؟ أليست الحضارة الحديثة قد تحملت أشد أنواع النقد من الداخل؟ ثم لو سلمنا بإمكان نماذج لم تفكر فيها العولمة

الجارية، ألا يكون مصيرها هو الابتلاع رأسماليا فتفقدها أصالتها؟

إذا كان المؤكد أن مدرسية الحضارة الراهنة، بما هو جمود على أشكال عتيقة من الوجود، ليس بذات مدرسية القرون الوسطى الأوروبية من حيث الشكل والمضمون، وإذا كان المدرسية في جوهرها جمودا، في الفكر والسلوك، فأين مظاهر الجمود الحاصلة في الغرب عموما، أليس الغرب قد أبدع ما تصبح به المدرسيات غير ممكنة أصلا: الديمقراطية، والفردانية، والحرية الاقتصادية، والتجريب الحسي، وانتهاء إلى القابلية للتكذيب العلمي..

هنا لابد من القول بأن المدرسيات في جوهرها هو سير على نهج إبداع سابق، لكنه ينتهي إلى "منهج قياس" عقيم، لا يعايش حقائق الواقع الفعلية، بقدر ما يتعلق بنماذج سابقة شبيهة لا تطابق الوقائع المستجدة، واستطالت الهيمنة المؤسسية تقتضي دائما وضع العراقيل أمام الإبداع العقلي المستند إلى الحقائق الفعلية الراهنة، لكي تستمر الهيمنة، فضلا عن كون الإبداع يقتضي "حيوية روحية" تقوم على الوعي الخلقي بالتحديات المفروضة، ما يعني أن الهيمنة المؤسسية تتحالف مع العامل النفسي-الروحي الذي يخبو ويضعف نشاطه، استنادا إلى المنحنى الحضاري نفسه، بمعنى أن قوة الهيمنة المؤسسية وضعفها يتناسب طرديا مع قوة العامل النفسي-الروحي وضعفها .(4)

لكن السؤال: ألا يمكن أن يوجد نموذج مؤسسي قابل للتكيف المستمر مع الوقائع الفعلية، والجواب أنه إذا افترضنا ذلك فإن المعضلة تكمن في الإنسان القائم على النموذج الذي يخضع في تكوينه الذهني والنفسي لقانون المراحل الحضارية، التي تفرض عليه التحول استنادا إلى معطى التراكم الزمني والبيئي(5)، وهذا ما يجعل من المدرسية ظاهرة حتمية تظهر بالضرورة بعد التباعد عن فترة الثورات الأساسية في أي اجتماع بشري، والتي بها يرتفع نجم أية حضارة؛ لذلك فإن أي مفهوم أو منظور أو رؤية أو نظرية إبداعية يفقد بالضرورة اصالته بفعل عاملي: أ- التقادم الموضوعي بواسطة التجدد المستمر لوقائع الطبيعة والوجود، ب- التقادم في النفوس بواسطة استنفاذ معاني الإبداع، إذ يحصل الأمر بنوع من التواطؤ بين الطبيعي والوجودي.

وعليه أصبح بإمكان تحديد أهم الإحداثيات المؤسسة للمدرسية الرأسمالية الراهنة في مسألتين مؤسستين الأولى نظرية والثانية عملية:

الأولى: في محاولة التوحيد القسري للوضعية الحضارية بتغييب الفوارق في المسارات والأزمنة.

الثانية: في محاولة التوحيد القسري للوجود الحضاري بتغييب الفوارق في الأخلاق والعقائد.

فكل نقاش يغيب النظر المبدئي في واقع الحالة الحضارية لكل جماعة إنسانية، بإدراك الفوارق التاريخية بينها، وما ينتج عنه من غفلة عن الفوارق السيكولوجية والأنتروبولوجية لكل جماعة، يؤدي إلى اختزالات كبرى تجعل فهم وتفسير أحداث العالم بالشكل الصحيح غير ممكن وبالتالي تجعل من فهمه وتفسيره مشوها.

فكل تفاعل يغيب النظر المبدئي في طبيعة المبدأ الحضاري لكل جماعة إنسانية، بإقرار الفوارق الثقافية بينها، وما ينتج عنها من غفلة عن الفوارق العقائدية والوجودية لكل جماعة، يؤدي إلى اختزالات كبرى تجعل فهم وتفسير رؤى العالم

بالشكل الصحيح غير ممكن وبالتالي تجعل من التحاور والتفاهم مضطربا.

وتلك أهم معالم المدرسية الراهنة في الفكر والسياسة راهنا، ذلك أن تغييب الفوارق الموضوعية أنتج الفوارق الأخلاقية في ظاهرة "الكيل بمكيالين" عند الغالبية الساحقة من النخب العلمية والسياسية الغربية، وهيمنة المركزية الإثنية(6)، وهو ما ينتج عنه بالمقابل تهافت على استهلاك الخطابين العلمي والإعلامي وإعادة إنتاجه بطريقة فجة داخليا فتنتج كذلك الظاهرة المقابلة لظاهرة "التوحيد القسري" عند الأجنبي، وهي ظاهرة "الاختزال القسري" عند الأهلي.(7)

فنتج عندنا المثقف غير المدرك للفوارق التاريخية والثقافية، بما أدى إلى تفاهمه مع الأجنبي، ذلك أن التوحيد القسري يشترط الاختزال القسري من أجل التفاهم، وهو بالمقابل ما يجعل من المثقف الأهلي عاجزا عن إدراك السياقات التاريخية والثقافية لجماعته الأهلية، ومن ثم يتصور أن عليه أن يلحقها قسرا بالنموذج الأجنبي، جاهلا بجميع الفوارق السيكولوجية والانتروبولوجية والتاريخية والثقافية لجماعته، وتلك هي السكولائية الرأسمالية في تجليها الأهلي عندنا، فبينما السكولائية الغربية توحيدية للنماذج الحضارية-الاجتماعية فإن السكولائية الأهلية اختزالية للذات الأهلية الحضارية-الاجتماعية.

وهو ما أنتج بالمقابل ردود أفعال أهلية شعبية الطابع أو الجوهر، حاولت رد الفعل بشكل عكسي، فرفضت التوحيد الأجنبي والاختزال الأهلي، مرتكسة إلى اغتراب ماضوي يعيد إنتاج السكولائيات القديمة فكريا (إحياء المذهبيات) واجتماعية (إحياء الإثنيات).

وعلى ذلك، فإن الفعل الأهم من الكشف عن المدرسيات، هو كشف النقديات الزائفة، وهما النقديتان الأجنبية (الماركسية واليمينية) والأهلية (القومية والوسطية)، فهي مما المدرسية الرئيسة بحاجة إليه، لكشف عيوبها الفعلية والاستفادة منها أولا، وثانيا لتكون متنفسا لأعتى الأصوات النقدية قوة وانتشارا، ولتكون كذلك بديلا زائفا يغني عن التفكير في بدائل أكثر عمقا أو نزاهة ..

وعليه كانت المدرسية خفية رغم وضوحها الشديد، وهي ظاهرة نفسية مستجيبة للحاصل تعبر عن انبهار بالحاصل من الحضارة الرأسمالية الراهنة، فهي لم يصل حد إخراج التمثل الصوري إلى الدليل العقلي، انبهار بمعنييه السلبي والإيجابي، أكثر من كونها ظاهرة عقلانية تمارس التفكير النقدي في الوقائع الجارية، فهي لم تدنُ عن مساءلة الصور الجاهزة عن الواقع والوجود واختبارها حسا وعقلا، هذا التعريف الذي سيحرر الأذهان من الفهم الضيق لمعنى المدرسية، لأنه أصبح أوسع ويشمل ما يلي:

1- المدرسية النقلية المؤقنمة للماضي الأهلي المدعى نقليا

2- المدرسية العقلية المؤقنمة للماضي الأهلي المدعى عقلانيا

3- المدرسية النقلية المؤقنمة للحاضر الأجنبي المدعى طبيعيا

4- المدرسية العقلية المؤقنمة للحاضر الأجنبي المدعى وجوديا

-5وهي أم المدرسيات، المدرسية القائلة بإمكان التضايف بين كل الماضي الأهلي والحاضر الأجنبي.

وعليه، وفي الختام، فإن البداية الفعلية لكل حركة نقدية ممكنة تتمثل في الانطلاق من اعتبار فروق

المسارات والأزمنة الاجتماعية بين الأمم، وكذا تصور دقيق عن الفوارق العقائدية والأخلاقية بينها، فضلا عن التصور العملي الصرف للمعرفة وتجاوز الإغراق في التكديس، فلا ضرورة لمعرفة غير نابعة ذاتيا أو مكتشفة بالحاجة العملية المباشرة؛ فإذا كانت الفوارق في المسارات طبيعيا ومحسا فإن الفوارق العقائدية والوجودية هي الخلفية التي قام عليها المقال ذاته، وهي التصور الطبيعي والعقلي للوجود أيا كان فعليا أو رمزيا، دينيا أم دنيويا التي يؤسس لها الدين السماوي الأخير والخاتم للوحي. والله أعلم وأحكم. د/محمد عبد النور 2024/05/18

الهوامش:

(1)- لا يوجد تناقض بين الإشارة إلى الضعف الذي أصاب الحضارة المهيمنة الراهنة، وبين قوتها الجارفة، عندما نقرأ مستويات الضعف والقوة على مستوى الزمن الحضاري، فالقصد بالضعف هو الضعف القاعدي لإنسان الحضارة وتجلياته الرمزية خاصة، وبين القوة الفعلية المتبقية والتي تستعمل بشكل أقرب إلى العشوائية بما حشرجة ما قبل الأفول ..

(*)- اصطلاح الشعور بالأناقة والمنبوذية صاغه الشيخ جودت سعيد في كتابه: فقدان التوازن الاجتماعي، مركزا على أن فقدان التوازن الاجتماعي أساسه الشعور بالدونية نحو السمات والمظاهر الحضارية المميزة لأشكال ومضامين حضارته أو سماه "الشعور بالمنبوذية" وأن تحقق التوازن الاجتماعي يحصل بفضل "الشعور بالأناقة" والذي هو ضرب من الشعور الواعي بالاعتزاز بالإنية الحضارية..

(2)- ظاهرة عدم التنبه إلى تغير الأحوال التي أشار إليها القرآن في قصة النبي سليمان عليه السلام: {ما دلهم على موته إلا دابة الأرض تاكل منساته} 14 سبأ، وهي من أخطر الظواهر، عندما يحدث الفراغ الحضاري وتزول القوة تجد من مازال متشبثا بواقع مضى بما يقتضيه من تكليف وتكلف التبعية والعبودية بلا موجب، وفي المثال إثبات لجهل جن سليمان بالغيب، وفي الواقع الفعلي الحضاري برهان عمن غياب العلم والحكمة الراجحة التي تتحسس التغير وتبني الرؤى والخطط على أساسه.

(3)- من المهم استحضار معنى تمنى البريق المادي والجاه الرمزي: {يا ليت لنا مثلما أوتي قارون} 79 القصص، وأن الأمر أبعد من أن يكون مجرد أمنية أقرب إلى السخف من طرف العامة من الناس في زمن غابر، وأنه أقرب إلينا فيما نعتقد أنه من الهيكل المؤسسي العالمي وتوابعه الذي يجمع إليه الجد والصواب وأنه التشكيك فيه ضرب من انفلات العقل ..

(4)- طبعا الإشارة هنا إلى السياق الاجتماعي العام الذي يسير بشكل متواكب عند الأغلبية الساحقة لأفراد المجموعات البشرية إذ غالبا ما يكونون في حالة أشبه بالسرنمة غير الواعية، أما السياقات الفردية فهي تقاوم السياق العام بشبه يأس، وحتى وإن نجحت فحولت الحال الفردية إلى حالة اجتماعية فإنها سرعان ما تخبو تبعا لنقطة المسار في المنحنى الحضاري، سواء أكان أقرب إلى الحالة الطبيعية أم أقرب إلى الحالة الحضارية، والمحظوظ يكون تحديه للظروفا متناسبا مع حالة الصعود القريب من الذروة أو في ذروة الحضارة ..

(5)- للسيرورة الزمنية-المكانية أثر مؤكد وبليغ على أي إنسان، لذلك فإن حالة أي كائن بشري، خاضعة بالضرورة لكم التراكم الطبيعي-الثقافي

في بيئته، من سلوكيات ومعتقدات ومن تأثير للبيئة الطبيعية بقدر الاستكانة لها أو التدخل فيها ..

(6)- الماركسية مثلا، وهي أعتى المدارس النقدية التي واجهت الحضارة الرأسمالية، نجدها لم تلق بالا لما يحدث خارج النطاق الغربي، خاصة رائدها كارل ماركس الذي عاش في عز الاستعمار الغربي للعالم الثالث، فضلا أن جوهر نقده كان مدرسيا تماما بتبنيه لرؤية مادية فجّة، فضلا عن اتباعه الماركسيين النظريين والعمليين كلهم لم يلقوا بالا للفوارق التاريخية والثقافية بين الشعوب، بل أرادوا قسرها بطريقة أسوأ من الرأسمالية ذاتها، وهذا أحد أتباعه من علماء الاجتماع بورديو الذي ابتدأ حياته مجند فرنسيا في الجزائر، دون أن يخصص شيئا عن الاستعمارن بوصف نظريته تنطبق على واقع الشعوب المستعمرة، فضلا عن هابرماس الذي صدم معجبيه واتباعه العرب بموقفه الاستعماري من العدوان الجاري على قلب العالم العربي ..

(7)- حتى الخطاب المسمى: ما بعد الكولونيالية، تبنى في جوهره أعتى المفاهيم الغربية مركزية، من حيث كونه تطبيعا عكسيا مع الكولونيالية، فهو خطاب غربي المنشأ بالأساس، فضلا عن كونه خطابا أدبي المنشأ، لا يمكن أن ينتظر منه نقدا ذا بال، لا يتجاوز الشاعرية الأدبية، وانتهاء إلى كونه تمثلا واضحا لما بعد الحداثة بوصفها الوليد - الشرعي أو غير الشرعي- للحداثة، مع تبنيه لمقولاتها التأسيسية، هذا دونا عن الخطاب الثقافي والسياسي الذي تبنته نخب التغريب الصريح..

عن إحداثيات عالم السياسة الثابتة والمتغيرة، وطبيعة المنظومة الراهنة..

سؤال: نحن متابعون لأبي يعرب المرزوقي، ولا يرضينا في المعرفة إلا أعمقها، أحاول إيجاد إطار عام مجرد يتنزل فيه كل كيان أو فعل في عالَم السياسة، أو إن شئت نظام بناء عالَم السياسة، نستطيع من خلاله تنزيل كل حركة أو سكنة في عالم السياسة في مكانها وضبط علاقاتها مع غيرها من الوِحدات البنائية لهذا العالم، أي محاولة إيجاد نسق ينتظم فيه عالَم السياسة، كما فعل الأستاذ المرزوقي حينما أوجد نسق سواء لمقدمة وابن خلدون أو عمل ابن تيمية أو النسق العام للمدرسة النقدية العربية؟ محمد الطرمان. 2024/06/22

جواب: لابد بداية من الاعتراف بعسر الجواب على مثل هذا السؤال الكبير، فضلا عن كونه يستحضر نسق المرزوقي ويعرّض بطلب تقديم جواب وفق منظوره، وهو ما لا أدعيه رغم أني سأحاول .

مبدئيا، في عالم السياسة ثوابت صورية لا تتغير، وثوابت فعليه ذات ثبات نسبي.

فالأولى يمكن إسنادها إلى نظرية الأحياز الخمسة كما صاغها أبو يعرب بناء على الرؤية الخلدونية، فهي ترى إلى عالم السياسة بوصفه جزء من المجتمع الإنساني بالمعنى الحصري للسياسة وبما هي تسيير وإدارة له من جهة، وشاملا له بالمعنى العام للسياسية بما هي تسيير وإدارة لشأن كل منشأة بشكل مستقل .

كما أنها كنظرية تضع الدولة بما هي رأس الفعل السياسي كحد أخير في تشكل أحياز الجماعة البشرية، يقابل التاريخ والجغرافيا بماهما العنصر النواة في تشكل الجماعة الإنسانية وبعديها المادي: الاقتصاد والرمزي: الاقتصاد، ولما كان الأخيران التجسد للعنصرين الفيزيائيين: الزمان والمكان، وبالتالي فهي أكثر العناصر الثابتة في الأحياز الخمسة، وذلك مقابل الدولة بما هي الحد الأكثر تحركا وثباتا فيها، وهذا يعني أن عالم السياسة هو المجال الأكثر حركية في الجماعة الإنسانية من جهة خضوعه للفعل اليومي للإنسان ومزاجه، مع التثبيت الذي تمارسه المؤسسات الجماعية في نسبة التغيير وسرعته. ولما لعالم السياسة من إمكان التأثير البالغ في بقية الأحياز الأربعة، المتوسطين منها: الثقافة والاقتصاد، والعميقين: الزمان والمكان .

أما الثانية فيمكن إسنادها إلى المنظور النقدي للمنظومة السياسية العالمية الراهنة عند أبي يعرب، والذي يجمله في نعت الابسيوقراطيا، بما هو "دين العجل" الجامع بين ربا الأموال وربا الأقوال، فإذا جسدنا العنصران المؤسسان للمنظومة الحالية وهي المؤسسات المالية والمؤسسات الإعلامية، فهمنا كيف يمكن أن تعمل واحدة منهما على حدة أو بالتشابك بينهما، بوصفهما الغاية والأداة في آن، فهما غاية من حيث كون جمع المال بطريقة الكسب غير المشروع طريقةً للسيطرة وما يرسخه من عادات ومفاهيم: الثراء الفاحش والربح السريع، وأن الربح المادي وكسب المال سيغدو قيمة القيم، ومن حيث كون التوجيه الإعلامي بطريقة التزييف غير المشروع طريقة للتضليل وما يرسخه من عادات ومفاهيم:

حق المعرفة وتعدد الآراء، وأن إذاعة المعلومة ومعرفة الرأي الآخر سيغدو قيمة القيم .

فالأول متعلق بالتحصيل المادي، متجه من العالم المادي إلى الذات، والثاني متعلق بالإشاعة للخبر، متجه من الذات الإعلامية إلى العالم، فنرى أن المبدأ صار أن الذات لا تحتاج إلا للملء المادي، وأن المبدأ صار أن العالم لا يحتاج إلى للملء الرمزي، وإذا امتلأت الذوات البشرية الفردية بالمال رضيت بالحاصل وسكتت عن كل ما عدى ذلك، وإذا امتلأ الذات الاجتماعية بالمعلومة رضيت بالحاصل وسكتت، بمعنى أن المال لشراء ذمة الفرد وأن الإعلام لإيهام عقل الجماعة. وبين هذا وذاك يبقى كل تحرر متعذرا ومحاربا من طرف المظلومين قبل المنظومة .

وقبل ذلك وبعده تستخدم "الدولة الحديثة" مع "القانون الحديث" بوصفها وجهان لعملة واحدة كأدوات فعالة في تكريس المنظومة، إن بإغداق الأموال أو بإغداق الأخبار، الأموال لملء البطون للاستدراج ثم الابتزاز، والأخبار لملء العقول للتخييل ثم الترهيب، وتلك هي الحاجات الرئيسة التي إذا لبيت صار التحرك لتغييرها صعب المنال، أما من لم يستفد من مال المنظومة وإعلامها، وبقي من ثم تهديدا لها، فالخطة الثانية هي التعنيف الرمزي وإن لم يكف فالتعنيف الفعلي ..

وفي النهاية، ليس "كسب المال والثراء" قيمة القيم المادية، ولا "إذاعة الخبر وتعدد الرأي" قيمة القيم الرمزية، إنما قيمة القيم المادية هي في الكسب المشروع، وقيمة القيم الرمزية في الخبر الممحص والرأي المعلل. هذا باختصار شديد. محمد عبد النور 2024/06/30

عملية طوفان الأقصى كعلاج للداء الأخلاقي الغربي العميق

ما الذي فعله أبطال غزة بالضمير الغربي(*)

من المهم أن نضع المواقف الشعبية الغربية من العدوان الإسرائيلي في حجمها المناسب لئلا نبالغ في انتظار نتائج قد لا تتحقق إلا على المدى الطويل، فالأمر متعلق أولا برأي عام، ونحن نعرف محدودية تأثير الرأي العام على السياسات وصناعة السياسات خاصة على الحاضر والراهن، بل إن الواقع الغربي رغم تقدمه اقتضى الكثير من الاستبداد الخفي والقوة الناعمة والعنف الرمزي ليحقق الاستقرار وبالتالي بسط الهيمنة على الداخل والخارج.

خاصة وأن الأمر لا يتعلق بالمصالح والمنافع المباشرة للشعوب، بل هو مسألة تقع خارج النطاق الشعوري المباشر للإنسان الغربي، أعني أنها ليست قضية غربية، ولهذا الاعتبار تأثير مهم، نظرا لكون عقدة الإنسان الأبيض ما تزال حاضرة في جزء قد يقل أو يكثر من الطبقات الشعبية الغربية، إذ وعلى هذا الأساس يمكن بناء تحليل موضوعي في قراءتنا لمدى تأثير الرأي الغربي العام شعبيا كان أو نخبويا على السياسات الرسمية الغربية، فعلينا أولا أن نقارب حجم الحدث الحاصل في غزة وتأثيره على المستوى الدولي حتى نستطيع تقدير حجم تأثيره ومن ثم انعكاس الرأي العام الغربي على غزة وعلى القضية الفلسطينية عامة.

بداية، أن يصل العدوان على غزة إلى تغيير الكثير من القناعات الغربية فلا شك أن الحدث جلل، ذلك أن علة التأثير تكمن في المباركة الرسمية العلنية لجل العواصم الغربية للعدوان الإسرائيلي، وليس أي عدوان، فهو مباركة لجرائم حقيقية ترتكب في حق مدنيين عزل، أي ان الأمر يتجاوز أن يكون حرب تكتيكية يقودها رجال سياسة، إلى سلوك عصابات مجرمة تعربد خارج كل منظومة قانونية أو شرعية تملك تبريرات مقنعة، وبمباركة دولية وسكوت مخز لدول الإقليم، وهذا بالتحديد الذي هز ويهز الكيان الوجودي للإنسان الغربي.

فما حدث ويحدث يحمل رسالة واضحة وصريحة للضمير الغربي والعالمي أن هناك خللا أخلاقيا ما في عمق المنظومة السياسية العالمية السائدة، وتفصيل هذا الخلل هو أنه ومن رغم كل الحصار والعزل الذي يمارسه الاحتلال في حق الإنسان الفلسطيني عامة والغزاوي على وجه الخصوص، إلا أنه لم يكتف بذلك إنما أصبح يمارس إبادة صريحة في حق أكثر من مليوني فلسطيني يعيش في القطاع، إن بالقتل أو التهجير، وذلك بداعي محاربة فصيل، هي ليس حتما ليس حربا على فصيل بقدر ما هي محاولة قضاء على فكرة يعتنقها شعب بأكمله، وهذا السر الذي يدفع الاحتلال للاستهداف السافر للمدنيين، بل واستهداف آخر ملجأ لهم وهو المشافي ومحاولة القضاء على الحياة ومصادرها بشكل كلي وتام.

أما العلة غير المباشرة التي حركت وتحرك الوجدان الغربي فهي عملية "طوفان الأقصى" التي نفذتها جماعة نابعة من صلب المعاناة في غزة، والتي استخلصت النتيجة، وهي أن ما يحصل على المستوى السياسي يسير باتجاه خنق أي مبادرات فردية خارج

النطاق الرسمي المهيمن عليه غربيا، وأنه ولكي يفك الحصار لابد من المبادرة واستباق المشروع الصهيوني بأعمال حربية تضغط على الاحتلال لدفعه للتراجع عن مخططاته الكبرى، أو على الأقل عرقلته أو إيقاف خططه ولو ظرفيا، وإن من أهم مظاهر نجاح هذا العملية الاستباقية، عملية طوفان الأقصى، هو تمكن المقاومة من نقل القضية الفلسطينية إلى صلب الضمير الغربي، وهو ما نراه متجليا أساسا في الحرج الكبير والواضح للسياسي وصانع القرار الغربي الذي فقد كل أساس لتبرير العدوان المستمر والمتعاظم يوما بعد يوم، فالإدارة الأمريكية خاصة أصبحت تضطر كل مرة لتليين خطابها الدفاعي عن إسرائيل بحجج واهية من قبيل "حق إسرائيل الدفاع عن نفسها"، بل وأصبحت تدفع باتجاه الهدنة والتدخل الإنساني ولو لمجرد الخطابة والتمويه.

وأكثر من ذلك شبه العصيان الذي أصبحت تواجه به الحكومات الغربية المركزية منها خاصة الفرنسية والبريطانية والأمريكية بالخروج في مظاهرات كبرى ضد العدوان الإسرائيلي على غزة خلافا للمواقف الحكومية، بل وللتحذيرات الرسمية أحيانا، كما في فرنسا التي حذر وزير العدل فيها بمعاقبة جسيمة لكل من يشارك بمجرد رأي دفاعا عن غزة، فهذا كما تقدم يتجاوز مجرد الوقوف مع غزة وهو واجب أخلاقي لكل من له ذرة إنسانية، إلى مساءلة للأساس الأخلاقي للسياسات الغربية عامة، سواء كانت داخلية أو خارجية، وهذا ما ينبئ بربيع عالمي عنوانه إعادة صياغة أخلاقية للسياسة الغربية، وهو ما يصب في خدمة القضية الفلسطينية ذاتها.

أما ما ميز العدوان الإسرائيلي الحاصل على فهو الوحشية وطول مدة العدوان، رغم يقين الإسرائيلي أنه لا يضرب أهدافا عسكرية بل يتوجه بالقصف والتدمير لأهداف مدنية صرفة، إضافة إلى ما تدل عيه المبادرة الأمريكية بتسيير البوارج الحربية إلى المنطقة من عظم حجم الأثر الذي تركته العملية في الوضع الإقليمي والدولي استراتيجيا، وكذا في الوجدان الغربي والإنساني أخلاقيا، فليس من المبالغة الجزم بأن الحرج الغربي الحاصل في التغطية على الجرائم الإسرائيلية مصدره تحرك الضمير الغربي الذي تمثله المظاهرات الحاشدة والخطابات النخبوية القوية في الإعلام لبعض قادة الرأي، وكذا الإعلام الذي أصبح قريبا جدا من الحدث والذي جعل التعتيم أمرا مستحيلا.

كما أن الفارق في المعاملة، أعني الفارق بين العدوان الإسرائيلي على المدنيين وبين معاملة كتائب القسام للأسرى المدنيين عامل مهم أيضا في تجلية القضية وبيان الفارق في مدى التحضر والوحشية بمنطق ماكرون الذي وصف الفلسطينيين بالبدائيين، في قلب صريح ومعلن للحقائق، وكأن امتلاك التقنية والعتاد الحربي دليل تحضر.

كما أن صحوة الضمير الغربي بفضل عملية "طوفان الأقصى" هي من أهم النتائج الفعلية التي تحققت، ذلك أنها ليس صحوة رمزية فحسب، بل في قدرة الرأي الغربي العام على إحراج صانع القرار، وهذا ما سيؤسس بقوة لاستعادة صورة "اليهودي الحقير" التي استطاع اليهود استبدالها بصورة "اليهودي المبجل" منذ بدايات النهوض الأوروبي، أعني أن الغربي سيجد في الرسائل الغزاوية لـ"العالم المتحضر" سندا قديما يملكه في وثائقه التاريخية؛ وإن اكتشاف الضمير الغربي للمرض الذي يحمله، مرض الاستعلاء سيجعل من تخلصه من تبجيل اليهودي أول طرق الشفاء والتعافي الغربي .

بهذا لا نجانب الصواب بالقول إن العمل التاريخي المسؤول الذي صدر عن المقاومة الفلسطينية في غزة، كان بمثابة أولى الواجبات الأخلاقية الإنسانية التي يقوم بها الإنسان المسلم إزاء الأزمة الحضارية للبشرية الراهنة، وهو إيقاظ الضمير الغربي وتنبيهه إلى أصل الداء الذي يجر البشرية إلى حتفها، والمتمثل في ازدواجية المعايير التي يمليها ويغطي عليها معتقد "شعب الله المختار" كموقف ديني خفي، عنصري منحط، يجر الإنسانية إلى الماضي أخلاقيا ويجعل من التقدم التقني الفائق في خدمة هذا الانحطاط.

وهذا ما يثبت أهلية الغزاويين، نيابة عن الأمة المسلمة، في كفاحهم المستميت للبقاء في الأرض، وليس أي أرض، فهي الأرض المقدسة، وأحقيتهم في الدفاع عنها بكل الأشكال والطرق، ذلك أن السعي الغربي والصهيوني يكمن في تكرار إبادة الهنود الحمر الأمريكيين في فلسطين، وهو ما أضحى متعذرا إلى حد الاستحالة، لأن الميراث الروحي الحي للإنسان الفلسطيني، وهو ميراث المسلمين جميعا، يجعل من الاستسلام للإبادة والتهجير كحل أخير لتصفية القضية وتخلص الضمير الغربي منها أمرا مستحيلا . 2023/11/04

تعقيب الأستاذ لؤي أبو السمن

كيف لم أر البوست إلا الان ، هذا من أعظم ما قدمت (وكل ما تقدمه عظيم)، اثارتني المحاور التي قدمتها (ولعلها هذه المرة باللغة السياسية المبسطة) ، فأبدعت وألممت وطوقت الموضوع بمحاوره ، ولو كنت قريبا مني (وانت بالفعل كذلك) لحركت سيارتي لمناقشتك، ذلك أن المحاور يشتق منها عدة أسئلة تحتاج إلى نوع من التنبؤ السياسي العام ، معتمدا على فهم الصراع على ثلاث أبعاد: البعد التاريخي والجغرافي، والبعد الإقليمي السياسي ، والبعد الغربي، وهي ابعاد تحتاج إلى استفاضات مستقلة كل منها على حده، ناهيك أننا نفتقر لدرجة الانيميا على فهم حقيقة الصراع من وجهة نظر غربية رسمية وشعبية (دوما ما اذكر محاوري بحقبة عبد الناصر بشكلها الموضوعي)، وهذا لمسته بنفسي أثناء مناقشات مع غرباء على صفحات الاعلام الغربي.

(اذكر اني تناقشت لساعتين على صفحة إحدى الصفحات الاعلامية الأمريكية ، ورغم اني هوجمت بقوة من قبل اثنين منهم ، الا اني امتصصت الضربات الاولى ، على ركيزتين : الأولى أن رايكم المساند لاسرائيل لا يمثل مجتماعاتكم وان طغى عليها الهيمنة الإعلامية على عقولكم ، والثاني أن بعيدا عن حقائق الصراع فأنتم ببساطة تجهلون تاريخه وبالتالي أن المعايير التي تحكمكم هي معايير قوانين خاصه بكم وليست معايير لها علاقة بالعدالة أو أي بعد أخلاقي، كان هناك حالة تشبع واضحه بأن لاسرائيل الحق في وجودها بفلسطين بدعاوي تاريخية أو دينية ، وقلت لهم حسنا، ساتفق معكم بهذا المعيار على شريطة أن تطبقوه على كل الأمم فهل توافقون، ما زلت أذكر ارتباكهم عندما وجهت سؤالين : هل الهنود الحق بإعادة احتلال امريكا (رغم ابادتهم) على احتلال الولايات المتحدة الأمريكية التي تحتوي كل الأجناس الأوروبية ولا يوجد بها امريكي أصيل؟

السؤال الثاني: هل كان خطاب موسيليني في الحرب العالمية الثانية خطاب يرتكز على معايير عادلة بحكم أن الرومان أو البزنطيين حكموا العالم سابقا ولهم الحق لاستعادتها؟ فإن كان ردكم نعم يحق لهم ذلك بدعاوي تاريخية أو دينية، فلم حاربتم الرايخ الثالث والمشروع التوسعي لايطاليا واليابان في شرق آسيا؟

ازمة المعايير الغربية هي ليست أزمة معنا فقط كدول يراد الهيمنة عليها، بل هي أزمة مستمرة ولم تتوقف حتى في ملفاتهم الخاصه، ولذلك دوما ما اعيد توجيه بوصلتي، أن حقائق القوة فقط هي ما تجعل الأمم تسمو بطموحاتها التوسعية، ومن يبحث عن نصر في منطق أو عدل كمن يبحث عن سراب، وهذا ما ذكرته في محورك الثاني، وكنت سعيدا بتلقفه)

دعني اعترف، اني قليل الكلام، لكنك تفتح شهيتي للكتابة وهي من الأمور التي لا اطيقها، دوما لك مودتي ومحبتي. 202/06/13

تعاظم السلبيات في الحياة الجمعية، ماذا يعني؟

الأجيال الجديدة بين فقر التكوين والتدريب وغنى التجارب الوجودية والفكرية

تترواح الحياة على المستوى الفردي بين الحلو والمر هكذا في تداول تعاقبي أقرب إلى الرتابة، وبالطبع تغلب المرارة على أفراد دون آخرين، أو العكس يغلب الفرح على البعض دون آخرين، ومن المُلفِت أن يختلف تقدير مستوى العيش ونمطه على مستوى "الحياة الجمعية"، وذلك ما يجعل التمييز بين النمطين الفردي والجمعي أمرا حقيقيا، وأوضح الأمثلة على ذلك هو أن يجتمع الفرح الفردي مع الحزن الجماعي بأن "يجلس المواطن الفرد على أريكته المريحة في بيته الفاخر ممسكا جهاز التحكم مقلبا القنوات لمشاهدا المجازر ترتكب على من يشترك معهم في الثقافة وربما في النسب" وهو لا يستطيع فعل شيء لهم إلا الحوقلة واختلاط مشاعر الحزن بالغضب وفي النهاية لا حيلة إلا الدعاء عن ظهر الغيب، فهذه الصورة تبين كيف يمكن يتعارض الموقفان الفردي والجماعي في آن.

ولعل أكثر ما يغيّب "الوعي الجمعي" هو مراوحة الواقعين الفردي والجمعي، أعني أن يكون حد التفاعل مع القضايا المصيرية العامة هو استبقاء المصلحة الفردية، فلا يتجاوز الفرد حدود مصلحته الخاصة إلا بالقدر الذي يضمن فيه سلامته الشخصية ومحيطه، مثل أن يرسل بمساعدات غذائية أو مالية، من باب أضعف الإيمان، ولعل أضعف الإيمان يبدأ -قبل ذلك- من نقطة الانتصار لأصحاب القضية العادلة أصلا قبل المرور إلى الفعل، فالمؤمن مأمور بالانتصار و"اتخاذ الموقف وإعلانه" في كل القضايا حتى تلك التي لا يكون فيها المتخاصمون من نفس انتمائه(1)، وقد يكفي الوعي بهذا التعارض، بين المصلحتين الشخصية والجماعية، كمفتتح يقتحم به المواطن العادي العالم الفعلي للأشياء التي يعدها بعيدة عنه، فيشعر براهنيتها في الهنا والآن..

بعد هذا التقديم في بيان علاقة الفردي بالجمعي والتمايز الفعلي بينهما، أعرّج إلى بيان الوضع السالب الذي نعيشه، والذي هو غير موعى به، وذلك للفصام الذي يعرفه الإنسان بين مجريات الوقائع واستيعابها الآن، فضلا عن الفشل النخبوي العام في تحقيق الرأب رغم أنه يفترض بالنخبة أن تكون مالكة لأدوات تقريب الحاصل الفعلي إلى الأفهام.

وإذا كانت مسؤولية تردي الأوضاع آتية من الماضي التاريخي، فإن الأجيال الحالية القديمة هي الأخرى مسؤولة عن الوضع الجمعي غير المطمئن الحاصل حاليا، وتكمن مسؤوليتها نقل مشكلات الإنسان المتخلف إلى الأجيال الحالية بين 80-60، في صيغتين يجمع بينهما في العمق أهم مشكلتين: 1-الكسل، 2-التحايل:(2)

1- الصيغة المؤسسية: حيث الوضع المؤسسي قائم على المشكلتين وما ينجر عنهما مما نعرفه من محسوبية وفساد إداري، بحيث أصبح يسيطر على مؤسساتنا الأشكال والمظاهر بلا مضامين غائية اجتماعية.

2- الصيغة الفردية: حيث الأحوال الفردية قائمة على المشكلتين وما ينجر عنهما مما نعرفه من عدم تدريب للعادات الشرطية الضرورية ولا السلوكات الخلقية المفترضة، بحيث أصبح يسيطر

على الأفراد النزوع النفسي الرغائبي وفقدان روح بناء اليقين فأضحى إنسانا بلا شروط التسامي.

أما الأجيال المتوسطة بين 60-40، فهي إما إلى تكريس مخلفات الأجيال السابقة، فتكون مشكلتها أعوص من السابقة في "فساد معاني الإنسانية"، أو إلى التخلص من ميراث الكسل والتحيل، واستبدالهما بميزتي: 1-الإقدام، و2- النزاهة، إذ في هذا تحصل المعركة الفعلية بين ذروة الفساد: الفردي والمؤسسي، وبين بداية الإصلاح والتعافي الفردي والمؤسسي.

بينما الأجيال الأخيرة 30-10 فهي إلى معايشة معضلة التسيب في التكوين التربوي والخلقي، فلا التدريب الشرطي بالعادة ولا بناء الضمير الخلقي بالوعي، وما بقي عندها -لاشتغال الجيل السابق بالصراع بين تكريس الفساد والسعي للتعافي منه- هو التجارب الوجودية والفكرية، بعيدا عن كل تأطير تربوي أو خلقي مسبق، تجارب تتحقق بالمعايشة المباشرة أو بالملاحظة من قرب أو من بعد.

ذلك أن التجارب الوجودية والفكرية تعتمل وتتعمق بفعل وفضل الوضع الاجتماعي والسياسي المتأزم، الذي أصبحت فيه كل الأطر السابقة: الفكرية والثقافية والعلمية والاجتماعية والسياسية محل تشكك وإعادة نظر إن في جدواها لذاتها أو جدوى أهدافها المعلنة، لإعادة تشكيلها من جديد(3)، ذلك أن إنسان الأزمة، أو بلغة بن نبي إنسان الصعوبات الذي يخبر بشكل جيد ودقيق طبيعة الحياة عامة وطبيعة الحياة المعاصرة بخاصة، وتلك دلالة جيل الانترنت والشاشات، الذي يتذمر منه المربون، وهو سيعزز بشكل عميق تلك التجارب ويعطي رؤى أكثر موضوعية، في الغالب الأعم طبعا، فهو في النهاية كإنسان، إنسان العالم الثالث، وإنسان العالم الإسلامي ومنه إنسان العالم العربي سيكون بهذه التجارب أفضل بكثير من الإنسان الترفي، ما بعد الحديث، الغارق في استهلاك تركة الأجيال السابقة من الحضارة الغربية، ففي العالم اليوم يوجد جيل خبر من التجارب الوجودية والفكرية الحية ما به يكتنز حكمة القرون، إذ قد تكون الحكايات والقصص المأساوية المنتشرة التي عاشتها الأجيال السابقة كافية لتشكيل وعي فائق بالوضع الحضاري من أجل التوثب الذي لن يوقفه أحد.

لذلك كان السؤال الأصح بخصوص مآل الناشئة هو: ماذا تخبئ الأجيال الجديدة للمستقبل؟ باعتبارها هي التي ستصنع واقعا جديدا، لأنها وبفضل التجارب التي ستتحول إلى برامج واستراتيجيات عمل وتنمية مستديمة، وذلك لتجاوز السؤال الانكفائي العكسي ماذا يخبئ المستقبل للأجيال القادمة، منطلقها في ذلك التحرر من العادات الشرطية الموروثة وكذا من الضمير الخلقي الاجتماعي الموروث، أو بقول آخر أجيال عايشت اللايقين منذ ميلادها، ستبحث عن يقين مختلف، وهي ستمل حتى من تقليد الغالب، لأن ثقافة الغالب حاضرة عندنا يعايشه بكل جوارحه.

ختاما، قد يكون التخوف من التحول الطفيف مفهوما خاصة من كل ذي مصلحة، لكن أحيانا كثرة السلبيات والانحدارات والانهيارات والسلبيات تومض للعقل بأن "عالما كاملا" قد أفل ويأذن ببروز عالم جديد تماما، عالم جديد لم يصغ بعد، لكن الحس الفطري للناشئة سيجعل منهم مدركين أنهم إن لم يصنعوه صنعه غيرهم، وأنهم يجدون في ثنايا موروثاتهم الأصيلة اللبنات الرئيسة لافتكاك

الريادة.. والله الموفق. د/محمد عبد النور 2024/05/26

الهوامش

(1)- دلالات الآيات الأولى من سورة الروم، وفرح المؤمنين بانتصار النصارى على المجوس، بل سمى القرآن انتصار النصارى الموعود على أعدائهم بـ"نصر الله"، وهذا يعني أن عامل القرب العقائدي مهم جدا في المسألة، وأن التحالفات المعنوية، التي يفترض أن تقوم عليها التحالفات الفعلية، تقوم على مبدأ القرابة العقائدية، وهو ما أسست له نظرية "الصراع الحضاري" من أن تحالفات المستقبل ستقوم على مبدأ القرابة العقائدية، التي أهم عامل طبيعي فيها هو "مبدأ الثقة"، ذلك أن الثقة هي اللبنة المؤسسة لكل البناءات الاجتماعية من أدقها، -وهي الأسرة من حيث الثقة بين الزوجين، والثقة بين الآباء والأبناء-، إلى أجلّها، -وهي الدولة من حيث الثقة بين الحاكم والمحكوم، والثقة بين الدولة والدولة-، على ما في الثقة من نسبية إلا أنها أوثق من الروابط المنفعية الطابع، أعني أن الثقة لا تعدم المصلحة ولكنها تتضمنها، إذ هي التي تصبغ العلاقات والروابط الاجتماعية ببعد التعالي عن المصلحة المعلنة المباشرة، وذلك هو مبدأ البعد الإنساني في الإسلام.

(2)- التقسيم نسبي طبعا، فضلا عن أنه ليس وصما جماعيا لجيل بكامله، فالمؤكد أن الضمير الخلقي حاصل بالضرورة في كل جيل، لكن الحديث هنا عن الغالب الأعم، بمقياس "الاتجاه العام"، فضلا عن أننا لسنا بصدد تقديم صورة صفرية سواء عن الماضي الأهلي أو الأجيال القديمة، فالخيرية ثاوية في الاجتماع الإسلامي، مادام النص والفطرة المحفوظين، وبدون الإصلاح المستمر والمتواصل من جيل إلى جيل سيتعذر إمكان إي انبعاث جديد، إنما الحديث هنا عن تحول هذا الإصلاح من الحالة الفردية الكامنة، إلى مخاض جماعي صريح في الوعي والواقع معا.

(3)- وعليه كان كل الانحدارات التي نعيشها: التربوية والتكوينية والعلمية والخلقية نذيرا بيأس عام ومطبق، غايته إعادة نظر شاملة في كل القواعد التي بنيت عليها الحياة الإنسانية راهنا بشروطها التاريخية السابقة التي أدت إليها، ولعل القصد الرئيس من هذا المقال هو تقرير هذه الحقيقة، أعني أن التردي الحاصل في مستوى التكوين التربوي والعلمي للأجيال الناشئة والذي يلاحظ عيانا وكأنه نذير بالأسوأ، إلا أنه سوء يخفي من ورائه وخزات يقظة عميقة تعمل عملها خلال لحظات التنبه الفطري، التي هي في الجوهر لحظات وجودية، وقصدي بذلك أن أي محاولات إصلاح تسعى للانطلاق من الحاصل المؤسسي والإرث الفكري والنفسي سوف لن يجدي قبل العودة إلى المكاشفة الوجودية العامة لمعاني التجارب الحاصلة والخلوص إلى ضرورة التجديد الشامل للواقع الاجتماعي السياسي .

الملف

إلغاز المعنى ووضوح البناء: جولة في فكر أبويعرب المرزوقي

نص مداخلة منتدى بدائل المتوسط في إطار التعريف بأفكار فيلسوف الاستخلاف

بداية أشكر منتدى البدائل على الاستضافة وأخص الأستاذ رضوان على إيلائه فكر أبو يعرب المرزوقي المكانة التي تليق به.

وما سأسعى إليه في هذه المداخلة هو التفصيل في جانب الوضوح، وضوح البناء المنطقي لفكر أبي يعرب، باعتبار الوضوح هو سمة ذاتية في فكره، وأن الغموض ناتج عن "مجرى العادة" عند المتلقي الذي لا يتجاوز تفسيره عنده على الإلف

لذلك سأبدأ المداخلة بنقطة جوهرية تتعلق بتصور الأستاذ لطبيعة اجتهاداته الفلسفية والفكرية

فنسأل عن دلالة ومعنى أن أبويعرب دائما ينفي وباستمرار أن يكون صاحب مشروع؟

تقديري أن الأمر ينطوي على حقيقتين هما:

حقيقة أنه ينسب ما يأتي به إلى تيار عام وجد ويوجد بشكل خافت وخفي في الأمة عبر امتداد العالم الإسلامي، نظريا ما هو موجود من علماء وباحثين في الفكر الإسلامي وعمليا ما هو موجود من قوى وتيارات في العالم الإسلامي.

ونتيجة لذلك فإن المشروع الوحيد الممكن هو مشروع أمة برمتها من طنجة إلى جاكرتا ومن غانة إلى فرغانة، وأنه كمشروع كوني الأبعاد والتأثير.

لذلك فإن التسمية البديلة التي يمكن اقتراحها والتي يوردها أبويعرب أحيانا هي "المحاولات"، باعتبار أن كل اجتهاد فكري من أي كان لا يتجاوز في قيمته أن يكون "إسهاما" في التراكم الفكري والمعرفي الذي الأمة بحاجة إليه.

وطبعا في هذا التنبيه توجيه ضمني للمتلقي العربي أن ينظر إلى تلك الاجتهادات بأنها لا تتجاوز أن تكون محاولة وإسهام في سياق ونسق أكبر وأعلى من الإطار الشخصي لصاحب المحاولة.

ومعنى ذلك أن يتسلح المتلقي بهذا المعيار النقدي فيتجاوز كل ما في تلك المحاولات من بعد شخصي لا يتجاوز التعبير عن الأحوال الذاتية ومن ثم السقوط في فخ مراوحة خيالات النفس ومشاعرها بدل التمسك بمبدأ الموضوعية والنظر الهندسي للعالم واستمهاء الحقائق الثابتة في العالم.

وإذا جاز أن نعبر فيزيائيا عن هذا التصور لطبيعة الإسهام الفكري لابي يعرب أنه تجاوز فكرة البؤرة الجاذبة إلى فكرة الضوء المشع، يقوم على التوجيه من بعد فهو لا يستلب الناس ولا ذواتهم ولا يملي عليهم إنما يقدم خطوط عريضة للسير..

وهذه أولى لمحات الوضوح في فكر أبي يعرب. فالملاحظ هو حرصه على الوضوح حتى في عناوين مؤلفات منها مثلا استخدام صيغة جلى. يتجلى.

جلاء في "تجليات الفلسفة العربية. والجلي في التفسير..

فضلا عن أنه يعتمد في كتابته أسلوب الحوار الخفي مع القارئ من حيث أن أبويعرب لا يسرد قناعاته بشكل مباشر، بل يترك القارئ يستنتجها، على الطريقة السقراطية، وفي هذا الأسلوب تكمن صعوبة أسلوب أبويعرب التي ليست صعوبة ذاتية بقدر ما أن الصعوبة كامنة في ذهن القارئ الذي تعود أو عوده الكتاب أن يتلقى المعاني بشكل مباشر. على الطريقة السفسطائية.

أما تفصيل هذا فهو كالتالي:

تقدم الكلام عن أن ما أتى به أبويعرب لا ينسبه إلى نفسه، وقد نتج عن ذلك اكتشافه للمدرسة النقدية العربية، اختزلها أبويعرب في ثلاث شخصيات فكرية أساسية: هي الغزالي (450-505هـ) وابن تيمية (661-728هـ) وابن خلدون (732-808هـ). الأول افتتحها، والأخيران ما بتساند فكرهما تشكل "نسق الحنيفية المحدثة" المركّب الذي بني على الحنيفية المحدثة الخام الذي تأسس بواسطة صاحب الرسالة الخاتمة.

وفضل أبويعرب يكمن في جمع آباء هذه المدرسة في إطار نسق معرفي مستقل، وكذا قدرته على استنطاق مسكوتاتهم.

على أن الشخصيات الثلاث المنتقاة من التراث ليست الوحيدة في إدراك البعد النقدي ولا الطريقة الحنيفية في المعرفة. بل إن الأمر فقط يتوقف على من قدّم إضاءات أساسية كانطلاق في هذا النهج والنسق الخاص خاصة من حيث دقة ووضوح الطرح.

رغم أن الغزالي انقلب إلى صوفي آخر حياته بعد النقد العميق الذي قدمه للمعرفة اليونانية. وأن ابن تيمية لم يكشف عن نقديته إلا في نصوص قليلة من تراثه. وأخيرا ابن خلدون الذي تصور أبويعرب أنه جاء بالجرعة الزائدة -مع ابن تيمية- التي أعاقت أمر رواج فكرهما واستمراره.

فأبويعرب يشير إلى فيلسوف الإسلام الحديث محمد إقبال وفيلسوف المغرب مالك بن نبي، إشارة مقتضبة بأنهما أفضل مثال للعالم الملتزم، والمعلوم أن إقبال سبق إلى الإشارة إلى نقدية الغزالي، وأن بن نبي اعتبر مقدمة ابن خلدون درة ثمينة، فضلا عن عالم الاجتماع العراقي علي الوردي الذي اكتشف المنطق المختلف لابن خلدون الناقد للتراثين الإسلامي واليوناني..

لذلك أشرت إلى أن المرزوقي استقى فكره واستلهمه من تيار موجود في الأمة، لكنه في النهاية قام بمهمة دقيقة جدا في تحويل الحنيفية النقدية إلى "نسق متكامل" في الفكر والعمل، بعد كانت متناثرة وغير واضحة، والمؤكد أن المرزوقي اتجه إلى التراث ليستكشف بداياتها بعد أن لاحظ ملامحها في الفكر المعاصر..

ولقد كانت البداية الأولى خلال القرن الهجري الخامس وكان الختام خلال القرن الهجري الثامن.

الآن نسأل عن طبيعة المدرسة النقدية العربية الحنيفية المنهج؟

وستكون محاولة في بيداغوجيا فهم واستيعاب أبي يعرب.

لعل المدخل إلى فهم أطروحة المدرسة النقدية العربية نجده في أولى رسائل أبي يعرب سنة 1972. وهو في سن 28. كانت حول السببية عند الغزالي (وهو ما نشر بعنوان نقد الميتافيزيقا). سأل فيها عن إمكان قراءة أخرى للغزالي. وكان في ذلك يبحث

عن "وضع آخر" للعقل العربي الإسلامي. وإمكان اكتشاف هذا الوضع الجديد يقوم على النظر إلى فكر الغزالي دون إضافته إلى اليونان ولا إلى اللاتين. تأسيسا على مسلّمة أن فكر الغزالي غير ممكن التعقل أو الفهم في منظومة الفكر اليونانية.

أما في منزلة الكلي التي هي أول دكتوراه فلسفة تنجز بالعربية في تونس فحاول فيها استكشاف هذا "الوضع الآخر للعقل" المفارق والمستقل بطريقة نسقية، وكان على المرزوقي أن يقوم بجهد وعمل مضاعف:

الأول: هو التوسع في استكشاف هذا الوضع الآخر للعقل، فرغم أن الواضح أنه حالة هامشية في الفكر الإسلامي إلا أنها بالمقابل لا يجب أن تكون مفردة. فتوصل بذلك وفقا لهندسة افتراضية مسبقة إلى من عمل على تطوير هذا الوضع فتوصل إلى اجتهادات ابن تيمية في النظر وابن خلدون في العمل. بحيث كانت السمة الأساسية للوضع الآخر هي "النقد"، وبالضرورة نقد لما تقدم من نماذج فكرية: وهما النموذج الأهلي المتقدم عليهما أي الفكر الإسلامي بما فيه من علوم الدين والعقل، وكذا النموذج الأجنبي المتقدم عليهما أي الفكر اليوناني بما فيه من علوم النظر والعمل. فالمدرسة النقدية العربية تعرف بنفسها تعريفا سلبيا قبل اكتشاف النسق الذي يعرفها إيجابا.

الثاني: هو استكشاف طبيعة الوضع العقلي السائد، فالواضح أن الفكر اليوناني موجود، وأن الفكر الإسلامي اندرج في الفكر اليوناني، فبحث أبويعرب في ذروة الفكر اليوناني التي تعبر عن كل ما حصل يونانيا وعربيا بوصفه الخلاصة، فإذا كان أرسطو ذروة الفلسفة اليونانية في فلسفة النظر الطبيعية، فإن أفلوطين من بعده قدّم الخلاصة الشاملة المتوقعة بناء على فرضية أخرى هي وحدة الفكرين الديني والفلسفي، أو وحدة النظر والعمل، فانتهى أخيرا إلى تعريف الفكر اليوناني إيجابا بـ"الأفلاطونية المحدثة" التي كان جماع فلسفات: أفلاطون وأرسطو وأفلوطين.

وبناء على ذلك، كان لابد من اجتراح تعريف إيجابي لمنهج المدرسة النقدية العربية، وهي "الحنيفية المحدثة" باعتبارها الخلفية المؤسسة لكل تفكير ومعرفة، وهو اكتشاف بديع جدا، فهو التجسيد الفعلي للطموح الأول المتعلق "بالوضع الآخر للعقل".

إذ وبالمقابلة بين الفكرين "الأفلاطونية المحدثة" و"الحنيفية المحدثة" باعتبارهما يشتركان في مبدأ "وحدة الفكرين الديني والفلسفي".

بذلك يكون المرزوقي قد قدم إنجازا معرفيا تاريخيا مهما جدا، ليس فقط عربيا وإسلاميا، إنما كونيا، بأن أسهم في اكتشاف منطق التفكير الذي لا يكون إلا "أفلاطونيا محدثا" أو "حنيفيا محدثا" وهو بهذا الاكتشاف يكون قد هيأ لانتقال الوضع الهامشي إلى الوضع المركزي، أي فتح الطريق للحنيفية المحدثة لتتبوأ مكانتها المستقبلية، فكرا نظريا وممارسة تاريخية.

وهذا المدخل سيفيد في فهم وتفهم أبي يعرب في كل ما يقوله ويفعله، وكذا إدراك الأبعاد التي ينطوي عليها، وبهذا أكون قد أزلت بعض الغموض وأنرت أن غموض الفكر عند ابي يعرب ليس إلا دليلا مؤشرا على العمق، ومن أراد العمق عليه أن يتخلى عن الوضع التعليمي إلى الوضع البحثي الصرف.

فمن يطلب من ابي يعرب التبسيط هو يطلب البقاء على سفوح المعرفة، وهو على ذلك يساير هواه

الذاتي في الكسل الفكري، إنما العمق ناتج عن جهد، وعلى القارئ ان يجد ليفهم..

مسألة أخيرة حول أهمية و فائدة المراجعة النقدية للموروثين اليوناني والإسلامي راهنا؟

يتصور البعض أن الحديث عن "المدرسة النقدية العربية" هو تأليف في الماضي وحديث عن القدامى بلا طائل. وكأننا لما نتحدث عنها نعزل أنفسنا عن الحاضر الفكري الأوروبي والسكسوني.

لكن بيت القصيد هنا هو بيان أن حقيقة أن الأفلاطونية والحنيفية التي هي النظير التقريبي للفلسفتين الواقعية والإسمية التي لا يكون فكر إلا ورسى على أحدهما. وعليه فإن التحلي بالحنيفية التي هي ذات نهج إسمي محض. يعين المرء على تجاوز المعرفة الموسوعية براهن الفكر الغربي ويمنح له ببعض القراءات أن يقف على ذروة الفكر الإنساني والتعامل معه إبداعيا.. من حيث امتلاك المنطق العلمي المتحرر من الواقعية وكذا النظر بعين الحاجة الفعلية والمسار التاريخي للمجتمع الأهلي. د. محمد عبد النور 2024/12/31

تعقيب الأستاذ شريف دريدح

كل الشكر للأستاذ محمد عبد النور على هذه المحاضرة حول فكر الفيلسوف القدير أبي يعرب المرزوقي..

ما كان لي أن أقحم نفسي فيما لا علاقة لي به من حيث التخصص، فأستاذ في الأدب في الطور الثانوي يسمع فقط في مثل هذه المواطن، يثقف نفسه ويطورها ..

لا يزيد على ذلك ولا ينقص ..

لكن منزلة أستاذنا أبي يعرب في قلوبنا كبيرة جدا ..

ربما تسمح لي أن أبدي بعض التساؤلات السريعة حول المحاضرة، فإن بدت جهلا بما يقوله أستاذنا المرزوقي، فليرفق بصاحبها، فقد عرف بأنه دخيل على هذا المجال، لكنه كطالب علم من حقه أن ينال التوجيه والنصح من الأستاذ نحو تلميذه الذي لم يتشرف بأن يتلقى عنه مباشرة، وأنّى له ذلك وقد ناهز الخامسة والخمسين ..

إنه إذًا تلقي الأفكار، والدعاء لله بظهر الغيب أن يطيل في عمره ويعطيه الصحة والعافية حتى لا يتوقف عنا عطاؤه الفكري..

-تحدث الأستاذ المحاضر عن المدرسة العربية النقدية التي يشكلها الثلاثي الشهير في كتابات الأستاذ المرزوقي؛ أبو حام الغزالي وابن تيمية وابن خلدون ..

لكن لماذا لم يوظف بعض المصطلحات التي تخص كل واحد منهم، وهي أساسية في إحداث هذه المدرسة القطيعة مع الفلسفة اليونانية، مثل: طور ما بعد العقل للغزالي، والمقدرات الذهنية لابن تيمية، ورد الوجود إلى الإدراك لابن خلدون..

-لم يستعمل المحاضر مصطلح " الإحاطة في النظر والتمام في العمل " الذي يشيع في كل كتابات الأستاذ أبي يعرب، وهو ما ميز الفلسفة اليونانية (أفلاطون وأرسطو " والفلسفة الإسلامية (الفارابي)، وهذا ما نقضته المدرسة النقدية العربية التي اكتشفها الأستاذ المرزوقي..

-لماذا لم يشر الأستاذ المحاضر لما سئل عن مؤلفات أبي يعرب إلى الكتاب الخاص بهذه المدرسة العربية النقدية، وهو الجزء الثالث من كتابه المترجم عن الألمانية حول الفلسفة المثالية الألمانية..

-من أهم ما أنجزه الأستاذ أبو يعرب بعد اكتشافه إبداعات هذه المدرسة، مقارنته لها مع ما حدث في أوربا الحديثة التي أحدثت القطيعة مع الفلسفة اليونانية، وبالتالي مع الإحاطتين النظرية والعملية، وذلك في فلسفة ديكارت وكانط ..

لست أدري لماذا لم يشر الأستاذ المحاضر إلى ذلك رغم أهمية ذلك في فلسفة الأستاذ أبي يعرب، وكذلك إلى ما حدث من نكوص عما قامت به الفلسفة العربية النقدية قديما (مثاله ابن رشد) وكذا النكوص الذي حدث عند الغرب عن فلسفة ديكارت وكانط لدى هيغل وماركس ..

وقد أسهب الأستاذ أبو يعرب في هذه المسألة في آخر كتبه (مقدمة ما بعد الطبيعة لأرسطو)..

-أشار الأستاذ المحاضر إلى مالك بن نبي – وهو جزائري وليس من المغرب الشقيق كما ذكر سهوا–

ومحمد إقبال، في سياق من استفاد منهم أبو يعرب.. في الحقيقة تمنيت لو وضح هذه المسألة التي تهمنا نحن كقراء، وذكر لنا مواطنها في كتابات أبي يعرب ..

هناك إشارة عابرة من الأستاذ المرزوقي إليهما في جواب له عن أحد الأسئلة في كتابه " تحديات وفرص ص 158".

- مسألة وحدة الفكرين الديني والفلسفي لم تتضح لي جيدا في المحاضرة، وأنا أعلم أن فلسفة الدين بالشروط التي ذكرها الأستاذ المرزوقي في محاضرته الماتعة بالمغرب الشقيق عندما ردّ على أحد الأسئلة وذكر أركون ونصر حامد أبو زيد... الخ لا تتوفر إلا عند القلة من المفكرين، لذلك استعصى علي فهمها لعدم توافر شروطها..

- بعد المحاضرة توسعت النظرة إلى فكر الأستاذ المرزوقي بسبب الأسئلة المطروحة كالحديث عن الاستئناف الإسلامي ..

هنا للأستاذ أبي يعرب أفكار عديدة تصعب الإحاطة بها، كنقده لعلوم الملة، وتفسيره للآية السابعة من آل عمران وآية الشورى الثامنة والثلاثين، وأثر الاستعمار في الأرض على الاستخلاف فيها، ونفي الوساطة الروحية والسياسية...الخ كل ذلك له أثر في عملية الاستئناف ..

لست أدري لماذا لم يشر إلى أغلبها الأستاذ المحاضر ..

ربما قد يكون هذا الاتساع هو الذي جعله يكتفي ببعضها دون البعض الآخر..

-إني مدرك أن شرط فهم أبي يعرب المرزوقي هو التمكن العميق من الفلسفة عبر تاريخها الطويل، ومن مظانها التي أسستها، والتمكن من الفكر الإسلامي قديمه وحديثه، لذلك ليس من السهل استيعاب فكر الأستاذ أبي يعرب في هذه العجالة، وهو ربما ما يشفع لكل من يتحدث عنه إذا ركز على بعض فكره دون بعضه الآخر..

-أكتفي بهذا القدر من التساؤلات عن بعض ما رأيته غائبا في المحاضرة ..

كما أن هذا ما قرأته لأستاذنا الكبير أبي يعرب المرزوقي في العديد من كتبه وليس كلها ..

قد أكون قاربت الفهم عنه أو باعدت، فعذري قدمته في البداية.. ومهما يكن الأمر، فإن سفينتي في التثقف قد رست على شاطئ فكر أبي يعرب منذ أكثر من اثني عشر عاما ..

هي الآن تسبح في بحره ..

لا يعنيني أنجت أم غرقت؟

فهما سيان، وفي كلٍّ خير وبركة ..

والله أعلى وأعلم.

وفي الأخير لأستاذنا أبي يعرب تحية عطرة،

وكذا للأستاذ المحترم الدكتور محمد عبد النور،

شريف دريدح في 2025/01/03

جواب التعقيب: محمد عبدالنور

لن يكون هدفي من التعقيب على ملاحظات الأخ الفاضل الرد عن نفسي بقدر ما سأستهدف به مزيد إيضاح، فهو كله بلا شك يصب في صالح التفاعل والتعميق الذي يستحقه "فكر الاستخلاف" الذي يعد أبويعرب المرزوقي ممثله الأفضل والأبرز فكريا في المجال الثقافي العربي، ولا شك أن الأخ قدم ملاحظاته صادقا يريد "المشاركة في صياغة الصواب"، لكن وجه التقابل بيني وبين الأخ المعقب أنه أراد إشباعا تفصيليا في مضامين فكر أبي يعرب، بينما كان قصدي الإحاطة بهيكل فكره شكليا، وسيأتي تعليل ذلك كما يلي:

أولا بخصوص المداخلة فقد كانت تستهدف أساسا "تقريب" فكر أبي يعرب من الجمهور، وذلك بتقديم وصفة ابتدائية تفتح الشهية، فمداخلتي بالمناسبة هي أول محاولة لي لشرح شفوي يتكلم في مجمل فكره، وقد اخترت عنوانها بنفس القصد، وهو محاولة ربط المستمع بما يثير لمواصلة الإبحار في فكر أبي يعرب، بحيث لم أخف "تصاغري" أمام طلب الأخ رضوان عندما دعاني أول مرة للقيام بالمهمة، مهمة الكلام في فكر أبي يعرب، لكن سندي لذلك هو التشجيع الدائم من أبي يعرب لي، عما أقدمه من بعض محاولات في فهم بعض جوانب فكره الثر.

وعليه الهفوات التفصيلية لابد حاصلة لكني سأستمسك بمحاولتي الابتدائية في تحليل وتركيب أطروحته كمن يجرؤ على تفكيك بناء سامق شاهق، بغاية بيان فرادته الذي لا يصل إلى تذوق رونقه الكثيرون.. وبيان العلة التي بسببها يعزفون عن فكره ولا تروق لهم اجتهاداته. كما أوضحت ذلك في البداية.

ذلك أن أول ما أوده من المتابع ومنهم أخي المعقب، هو استيعاب المقصود الرئيس من المداخلة وهو: "محاولة الإحاطة بالهيكل التأسيسي الذي يشكل فكر المرزوقي" وهو البحث عن "الوضع البديل" للفكر الإسلامي، أي الفكرة التي انطلق منها في بحث السببية عند الغزالي، مرورا بالتعريف السلبي للمدرسة التي شارك في بنائها الرجال الثلاث، وهو "النقد"، نقد الفكرين اليوناني والإسلامي، ثم وصولا إلى التعريف الإيجابي للمدرسة وهو "الحنيفية المحدثة"، باعتبارها الصياغة العقلية للرسالة المحمدية بما هي "حنيفية محدثة" خام.

ولعل أبويعرب تخلى عن هذه التسمية وفضّل تسميتها أخيرا "بالمدرسة النقدية العربية" كما ورد في عنوان كتابه الأخير، إذ أن علة إحجامي -غير المقصود- عن ذكره، هو كونه من آخر ما ألف الأستاذ حول المدرسة فجاء من الكثافة ما لا يطيقه المبتدئ في فكره، فخاض في المفاهيم المضمونية لفكر المدرسة بشكل مفصل ودقيق وفيها حتى تطوير للأطروحة(*)، وهو ما طالبني الأخ المعقب بالكلام فيه، وهو ما تجنبته في حديثي بالطبع، لكون مداخلتي من جهة جاءت في إيضاح الشكل لا المضمون، وهو ما يجد الأخ المعقب بعضا منه في مقالي عن "راهنية الأزمة القديمة والغرق في الرأي السائد وتفاصيل الوقائع.." كتبته منذ أسبوعين.

على أني لم أغفل المضمون الذي هو ضروري لبيان الشكل، ذلك أني فصلت نزرا يسيرا في مسألة السببية عند الغزالي بغرض إيضاح الشكل، كما

أوردت ما يشير إلى الاصطلاحات التي طلبها الأخ المعقب من وجه آخر-كما أحسب- وهو ذكري لـ "إصلاح المنطق عند ابن تيمية" وكذا إشارتي إلى "استدخال التاريخية على الفكر" عند ابن خلدون.. وهو يصب في صلب المفاهيم التي شعر الأخ المعقب أني اغفلتها... وقد أوردت أن الأمر يهدف إلى المساعدة على الدخول السلس إلى عالم المرزوقي بيداغوجيا..

كما أن استطراد الأخ المعقب في طلب المضامين من قبيل الوحدة بين الفكرين وغيرها، وأحسب أني بينت جانبا مهما منه تاريخيا، يؤكد نهمه في قضية المضامين، لكن السياق والظرف والحاجة تطلبت التركيز على الشكل، لأن الكلام في مضمون مساهمة كل مؤسس من المؤسسين الثلاث يقتضي الكثير من المداخلات، وهو ما لا يمكن إجماله في مداخلة من ثلثي ساعة ومع متلق ينتظر التهيئة للدخول إلى عالم، لذلك أرجح الخلاف سيزول بمجرد استيعاب الأخ المعلق للغرض من المداخلة..

وبه، أعيد التأكيد أن غايتي كانت بيان البناء النسقي لفكر أبي يعرب -وأعتقد أن الاختلاف مع الأخ المعقب الذي أشكره في النهاية أنه ساعدني على توضيح قصدي من المداخلة- يكمن في أنه استقلّ ذكري للمضامين، علما أني ذكرتها ولم أغفلها نهائيا كما قد يوحي بذلك تعقيبه، بينما اعتمدت -وتعمدت- التقليل منها لصالح بيان الشكل.. على ما يقتضيه شرحها التفصيلي من استيعاب شبه تام يصل حد الإبداع وهو ما لا أدعيه .

وأخيرا وإني إذ أغبط الأستاذ أبويعرب إذ يرى أن التداول في فكره قد انطلق حقا، قد يكون تدخله مفيدا -إن رأى ذلك- في بيان ما قد يغيب عنا من أبعاد.. وأجدد الشكر للأخ المعقب، وأقول بأنه بقدر ما كان محقا في طلب المضامين أخشى عليه الذهول من قصدي الرئيس من المداخلة وهو بيان الهيكل العام لفكر أبي يعرب.. وشكرا على تفاعلك وإيلاءك المداخلة الأهمية التي لاقتنا على أرض فكر أبي يعرب الخصبة التي ينوء بحملها فرد مثلي يرجو رحمة ربه.. د/ محمد عبد النور 2024/01/03

(*)- مثلا كلام أبويعرب عن مضمون الإبداع الخلدوني في مقال "بنية التأسيس الكلي" بداية الألفية، وهو ما نتج عنه كتابي "أسس العلوم الاجتماعية" 2024، مختلف تماما عن كلامه عنه في كتابه عن المدرسة النقدية.. فجلي أن كتاب أبي يعرب الأخير تطوير للأطروحة..د. محمد عبد النور في 2025/01/03

تعليق الأستاذ أبويعرب على المتحاور حول شكل فكره ومضمونه

كلا الأخوين العارضين لبضاعتي المزجاة يمثلان ما لا أرضى سواه: أن يصبحا باحثين بتجرد، كل بما رأى فيه ما حاولت بيانه، دون ادعاء تقديم مشروع ذاتي، بل محاولة لفهم مشروع كبار مفكري الأمة الذين أعدّهم ممثلي المدرسة النقدية، وقد أضفت إليهم ثلاثتهم أي الغزالي وابن تيمية ابن خلدون ما تقدم عليهم وما سيتلوهم دون شك .

وما بدأت بهم إلا لأنهم مباشرة جعلوا مجال النقد لقاء فلسفيا مع الفلسفة، وليس بحثا من جنس النزاع بين اللكا والفلسفة، قبل أن يصبحا بفضلهم مجال بحث يتجاوز التنافر إلى ما يجعلهم نفس المجال من مدخلين مختلفين أحدهما يصور النظر بمعزل عن العقد، والثاني يعتبر العمل بمعزل عن النظر .

فيتبين أن ما يجعلهما مجالا واحد هو النظر الذي لا معنى له من دون أربع مسلمات كلها عقدية، وهي :

1- التسليم بوجود الموضوع .

2- قابليته للإدراك العقلي .

3- وجود الذات .

4- قدرتها على الإدراك العقلي .

فمن دون أن نسلم بهذا المربع تسليما عقديا ولو على وجه الافتراض، يستحيل الفكران الفلسفي والديني، وإذن فهما يشتركان في الحاجة إلى الإيمان بوجود حقيقة قابلة للإدراك والعلم، بمعنى أن الإنسان يدرك النظام فيهما كليهما، والغاية معرفة الحقيقة والعمل بها .

وفي ذلك يلتقي ابناي الباحثان على شكل محاولاتي ومضمونها، وما بهرني منهما حقا أنهما كلاهما ليس "فيلسوفين" بالمعنى الأكاديمي للتسمية لأن أحدهما عالم اجتماع، والثاني عالم آداب، -والآداب أسمى من الفلسفة دائما، إذا كانت آدابا وليس تدجيلا في الحضارة- لأنها مشروطة بها، أداة ككل إعمال للفكر الإنساني ومتجاوزا لها، لأنها تجمع بين ما يشبه الرياضيات لتجاوز التقدير الذهني المجرد على الفكر المرتهن بالمقابلة بين ما يسمى واقعا وما يسمى خيالا :

الآداب تجمع بين "الواقعي" والخيالي وبذلك فهي تتجاوز ما يزعم عملا مطابقا في حين أنه لا يوجد علم مطابق إلا مؤقتا وهو مطابق لما يسميه ابن تيمية عادات الأشياء، والعادات متبدلة ولا يقر لها قرار لأنها عين تطور الفكر الإنساني الذي هو تاريخي بالجوهر، وتاريخه مما لا نهاية له بداية وغاية، وذلك هو بعد المخيال في الآداب التي هي جوهر تطور العبارة التي تترجم الإشارة بمنطق الاستعارة اللامتناهية .

لذلك فالآداب الأسمى وعلم الاجتماع كلاهما برزخ بين التقدير الذهني الرياضي والتقدير الذهني الأخلاقي في تكوينية الإنسان، نفيه من حيث هو لا يتوقف عن التساؤل عن حقيقة علاقة الإنسان بالوجود للإجابة عن سؤالي الدين والفلسفة أي :

لماذا يوجد شيء بدل العدم؟

ولماذا ما يوجد له كيف محدد بدلا من غيره؟

والكيفيات لامتناهية والعدم أقرب إلى الحضور من الوجود لأنه النقلة الدائمة من الليس إلى الأيس.

لذلك فإني حقا سعيد لأن الحوار المستقل عن التنافس بين "المتدايك" من الفلاسفة بمنطق صاحب صنعتك عدوك إلى الحوار النقي ممن هم بمنأى عن خزعبلات اصحاب المشروعات الفلسفية لأني لست منهم ولا أريد قطعا معارك الديكة من باعة الفريب (بمعنى الخردة).

أفضّل تليد التراث على بليد سوء هضم "تبرييش" المزابل الغربية دون فهم حضارة الغرب التي لا يختلف الحي منها عن التراث الكوني الذي تشترك فيه الإنسانية كلها وليس فيه ما هو خصوصي إلا إذا أرجعناه إلى الفلكلور والتعبير عن أحوال نفس أصحابه. أبويعرب في 2025/01/04

تتمة لبعض ما لم يقل في ندوة إلغاز المعنى ووضوح البناء

في مسألتي الصراحة المنهجية والحسم في المواقف، مع تدقيق توضيحي لأبي يعرب

بقي في الذهن أمران من ندوة إلغاز المعنى ووضوح البناء وددت مزيد توضيح فيهما، لكوني لم أصل إلى الغاية فيهما، الأول متعلق بعلاقة رفض مسمى "المشروع الفكري" بالوضوح النسقي عند أبي يعرب، والثاني متعلق بسؤال الأستاذ رضوان لمصرّف على كيفية إسهام المرزوقي في التمكن من "النظر المستقل" إلى العالم وقضايا التاريخ والمجتمع والإنسان. وذلك في الندوة التي نظمها منتدى بدائل المتوسط إلكترونيا ليلة الفاتح من السنة الجديدة .

ذلك أن قطب الرحى في "الوضوح" النسقي عند المرزوقي يتجلى في عنايته الشديدة بعرض الطرق والكيفيات التي بها يتوصل إلى النتائج الفكرية التي ينتهي إليها، وهو الأمر الأساسي الغائب عند "أصحاب المشروعات" الذين يخفون ويوراون طرق وكيفيات وصولهم إلى الثمرات الفكرية التي يصلون إليها، هذا الفارق الأساسي الذي يميز أبويعرب في منهجه بشكل رئيس وأساسي، أعني الإفصاح عن المنهج، الإفصاح الذي ينطوي على احترام لعقل القارئ، فهو يصل إلى النتائج التي يتوصل إليها بمنهج "المرافقة" الأفقي مع القارئ والمتلقي، لا بطريقة الإخفاء "الفوقي" لكيفيات الوصول إلى النتائج غفلا كان أو متعمدا، التي توحي بشكل مباشر أو غير مباشر بامتلاك صاحبها لعلم لدني هو من أنكر المنكرات عند المرزوقي، وعند العلم السوي بشكل عام، بل هو منكر حتى في الدين الصحيح .

ذلك أن عدم الإفصاح النسقي من أي كاتب أكاديمي -سواء كان دكتور أو بروفيسور- عن كيفيات توصله إلى الأطاريح التي يتوصل إليها في جزئياتها وكلياتها، لا يجعله مختلفا عن "شيخ الزاوية" أو "معلم الكتاب" الذي يعتمد طريقة الإملاء على التلاميذ والتلقي السلبي، الذي هو مطلوب في مراحل التعليم الأولى لكنه يتحول إلى طريقة معيقة في مراحل التكوين العلمي المتقدمة، ونحن في عصر التعليم للجميع، تعليم المنهج و التعليم بالمنهج، أو تعليم كيفيات الوصول إلى النتائج، لا الاكتفاء بعرض النتائج، وكأنها وحي إلهي.

ولقد قالها المرزوقي صراحة في حوارية الفكر المعاصر، بأننا في زمن لا يجب أن نقبل فيه الجمل الإملائية التي يستمرئ بعض الكتاب افتتاحها بصيغة "إعلم أنّ". وهو ما جعله أيضا يميز بين ما هو بحثي منهجي وبين ما هو تعليمي بيداغوجي، لذلك فإذا كان السائد في "المجال الفكري العربي" هو الطريقة الأخيرة، فيجب التعامل مع أصحابها أنهم معلمون جيدون وحتى أفذاذ، لكن ليسوا فلاسفة مفكرين ماداموا لم يلجوا مرحلة مشاركة قرائهم وتلاميذهم الطريقة التي وصلوا ويصلون بها إلى النتائج حتى ولو كانت تثقب العقل وتأسر اللب.

أما بخصوص إسهام المرزوقي العملي في السير قدما بتجربة "النظر المستقل" إلى الذات والعالم وقضايا المجتمع والتاريخ دون إضافة إلى الآخر، فإني أعتز بكوني من اجترح لقب "فيلسوف الحسم" على المواقف التي يتخذها المرزوقي، سواء كانت مواقف تتعلق بالشأن الفكري والأكاديمي لذاته، أم مواقف سياسية وثقافية عامة. ذلك أن الحال

النفسية والذهنية للنخب راهنا نحت باتجاه "موقف لا أدري" من جهة، كما أنها تبنت "وضع الغياب."

وأعني بالأول انتشار وسواد ضرب من حالة اللاموقف القائم على وهم الكل حر، وكأنه فهم مغلوط لـ"اللاإكراه"، وهذا ما أدى إلى تشكل عالم فكري نخبوي مشوه خال من معايير القيم العلمية، فأصبح أيا كان يمكنه أن يمتهن حرفة الكتابة ليصبح علما ونجما، فأصبح من لا يتجاوز علمه مستوى "الكتاب" لا يفقه في العلم الحديث شيئا أو مستوى "الابتدائي" لا يفقه في الدين شيئا صاحب مشروع فكري، كما انتشر "أنصاف المتعلمين" ممن لم يتجاوزوا التلقين إلى التفكير، وما زاد الطين بلة هو تدهور معايير التأهيل الأكاديمي في العالم العربي فطغى عليه الكم والمعايير غير العلمية ..

أما الثاني فهو الانعزال المضاعف للمثقف والأكاديمي، وخاصة من أصحاب المشاريع، الذين يستهدفون جمع المريدين من حولهم، وهم يلتزمون الصممية حول الحاصل من حولهم من اجتهادات ومحاولات لا يبدون فيها رأيا لا بالسلب ولا بالإيجاب، فضلا عن غيابهم عن الشأن العام بالانخراط في القضايا الحارقة والراهنة ..

لذلك كان المرزوقي نموذجا في تجاوز تلك السلبية والترهل للنخب الفكرية، إلى حالة من النشاط الدؤوب والمستمر في تقديم الرأي والمشورة للرأي العام دون أن ينتظر طلبا حتى، فاللذين يلومون المرزوقي فيما بدا لهم آراء حادة، لم ينتبهوا إلى كون مجرد الانخراط موقفا يستحق التقدير، وكان الأولى التوجه نحو النخب لتحريكها في سبيل التصريح والإدلاء بالرأي وتجاوز الصممية، والكل منزو في زريبته وزاويته يتحدث منها إلى العالم عارضا أحواله الذاتية دون أن يكترث بالعالم ..

وعليه فإن المنزع الحسمي لأبي يعرب هو ذاته الذي يؤسس لاتخاذ المواقف التي ستخلق في نهاية الأمر التمايزات الأساسية التي تعتبر حدودا اسمنتية تقيم "الفكر النقدي الإسلامي" على سوقه، فلولا المواقف الحاسمة لآباء المدرسة النقدية لما ظهرت المدرسة أصلا ولاستحال الفكر البشري كله "افلاطونية محدثة" بلا حق اختلاف. والله أعلم د/محمد عبد النور 2024/01/05

تدقيق ابويعرب بخصوص مسألة الحسم:

...الكثير أكد على ما وصفته أنت بالحسم وقد لا يفهمك قارئك لظنه أنك تؤيد ما يفهمون بالحسم المتعجل الدال على القطع في الأحكام عامة ويغفل عن مجاله في الرؤية النقدية .

ذلك أن هذه الرؤية تنطلق من التمييز بين ما يقبل الحسم وما لا يقبله، وهو أساس التحرر من لا أدرية المتعالمين أو تواضع الوضعاء: فعندما يزعمون ذلك تجدهم أكثر المتعصبين لما يسمونه العقل والعقلانية دون أن يكون للعقل وعي بحدوده.

فالحسم في العلم هو إجماع العلماء على ما توصل إليه العقل دون زعم الإحاطة في النظر والعقد، ودون ادعاء الكمال في العمل والشرع.

وبمثل هذا الحسم المشروط بالعلم بحدود المعقول الذي يجمع عليه العقلاء في علم معين، يمكن للعلم أن يتقدم لأن :

على التمييز بين الحاصل من المنشود والفرق بينه وبين عدم الحاصل تتأسس تاريخية العلم، لكن لو بقينا دون حسم في الحاصل لتجاوزه إما باكتشاف ما يشذ عليه ليكون مطلوب البحث المتجاوز للحاصل المتناهي هلاميا نحو المنشود اللامتناهي دائما .

لا يوجد تطور من شروطه الفصل بين الماضي حدثا وحديثا والمستقبل حديثا وحدثا وبينهما الحاضر الذي هو هذه النسبية السيالة لأن الحاضر هو اللحظة الآنية إذا قيست بالتاريخ المديد الذي يصل بين الحاضر وما قبله حدثا ووحديثا هو المراجعة الدائمة للحاصل ومن أجل تصور ما بعده حديثا وحدثا وذلك هو مجال الحوار العلمي بين الباحثين الذين لا يتدايكون بقشور التخابث بالعيش على خردة عرض معارف ليس لهم منها غير عناوينها...

في تحول وضع المتلقي من الانجذاب إلى الاشعاع

وعن النبع والغاية كعالم رابع مفترض يعيد صياغة العوالم الثلاث عند بن نبي

سيتيح الانتقال من وضع "البؤر الجاذبة" إلى وضع "الضوء المشع" حالة إمكان تحقيق نقلة نوعية في الثقافة العربية، وذلك لما سيتيحه الوضع البديل الجديد من وعي جديد لمعنى ومكانة المحاولات والمساهمات التي يقدّمها المجتهدون على اختلاف مشاربهم، وذلك لكونهم سيحيطون المتلقي العربي بالتنوير الذي يطلبه هو، لا الذي يطلبه منه المجتهدون، وهذا يعني إعادة تاسيس العلاقة بين المنتج والمتلقي، فيكون الأخير هو الحكم، الذي تعود إليه مسؤولية التخلص من "قابلية" الانسياق والانزلاق نحو البؤر الجاذبة، بقدر ما أن المطلوب منه امتلاك الثقة التي تجعله يصمد أمام الجواذب العالقة في متون ونصوص المجتهد العربي، وعليه فالتعويل على المتلقي العربي أن يغير "منطق التلقي" ليكون منطقا نقديا، فيمتلك المصفاة التي تعينه على غربلة المتن الاجتهادي من بقايا ورواسب "الجذب" الشخصاني، فيحولها -بفضل استحضاره الدائم لمنطق الضوء المشع- بعد الغربلة لتصير أفكار ذات بعد موضوعي، فتكون النصوص والمتون المبدعة صامدة بقدر ما تتمتع به من "عالم أفكار" والبعد عن "عالم الأشخاص" الذي يستند إلى علّة التعلق الطفولي بالآباء لدى القارئ، فضلا عن "عالم الأشياء" الذي يوظف فيه القارئ حسه النفعي المباشر، بما سيفيد مصلحته الشخصية من عائد بواسطة عالم الأفكار، حيث الأخير هو أخطر من الذي يتعلق طفوليا بعالم الأشخاص، ذلك أن الثاني يتخذ من عالم الأفكار الذي هو الوجه الآخر لـ"الحقيقة الموضوعية" مصدر تربّح مصلحي رمزيا كان أو ماديا، فتضيع الحقيقة الموضوعية بين العوالم الثلاث. لذلك فإن تمسك القارئ بـ"عالم رابع" يتجاوز العوالم الثلاث الأولى: الأشخاص والأشياء والأفكار. يكون النبع الذي منه تصدر العوالم الثلاث، وإليه تؤول نهاية، بحيث يتجسد هذا العالم الرابع فعليا كتأثير على المتلقي ابتداء ومن ثم على المجتهد نهاية، عندما يفرض القارئ منطقه "السيد" على المجتهد. ختاما، يبقى أن المطلوب من القارئ التحول من وضع التبعية إلى وضع السيادة، وتحديدا في مسألة "الوضوح المنهجي"، أعني أن يتحول القارئ إلى باحث عن التعليل الدقيق من الاستنباطات التي يصلها المجتهد، دون النزول إلى درك مناقشة المسلمات التي تتفق عليها الجماعة العلمية إلا ببرهان، يبقى هذا كلاما شكليا في الكليات، يتطلب تطبيقات عملية على إمكان إخضاع أي اجتهاد لغربلة مسألة الوضوح، وحسبي أن أشير هنا إلى ما يمكن أن يكون فكرة عامة يستطيع القارئ الاجتهاد في إسقاطها على المثال الذي يشاء، (إذ هنا يتواشج الشكل المنهجي بالمضمون النظري) فضلا عن مسألة مركزية تتعلق بـ"الوعي اللانسقي" العاجز عن لملمة الجزئيات لتكوين النظرة الكلية العامة وتأسيس أحكام الخطأ والصواب على ذات الأساس "الموضوعي" النابع من عالم الأفكار. لأن مشكلة المشاكل -ومبدأ الإنزلاق السفسطائي في المعرفة- يكمن في عدم القدرة على تحقيق الوعي النسقي التام هو غياب القدرة على التعبير الموضوعي الذي ليس مجرد منهج حصاة تجريبي

أجنبي بقدر ما هو قدره على اختزال ظاهراتي يكون عين الاستمهاء الذي هو الوجه التقريبي الآخر لمفهوم الألباب القرآني.. والله أعلم وأحكم.

د/ محمد عبد النور 2025/01/07

الرؤية النقدية الإسلامية من الهامش إلى المركز

محورية الفعل المؤسس لحضارة الإسلام والتحول المعرفي من النظر الخطي إلى المقاربة التناظرية

سيؤدي تركيز الجهد نحو تحويل "الوضع الهامشي" للفكر النقدي الإسلامي لإحلاله في "المركز" إلى قلب شامل لكل "الهابيتوس" السيكو-معرفي في المجال الثقافي العربي، ذلك أن غياب هذا الهدف جعل من الممارسة الفكرية والأكاديمية العربيين ضربا من العمل الفردي المنقطع عن سياقه التاريخي والاجتماعي، وأن الجهد العلمي بحثيا كان أو تعليميا لم يعد يخرج من أحد نطاقين: 1- إما نطاق الأداء البحثي أو التعليمي الجيد بمنطق "إبراء الذمة" أمام الله والوطن والتاريخ، وفقا لأضعف الإيمان والرضى بالقليل بمنطق لو عمل كل الناس مثله لاستقام الحال. 2- أو نطاق السعي للتأثير بما جادت به القريحة الابداعية بشكل منفرد، فيكون المبدع حينها، أشبه بالدونكيخوت الذي يصارع الطواحين، وهو يسبح في سديم جارف لا نفع فيها للرؤية التبشيرية النبوية المفردة. ذلك ما جعل من الجهد والاجتهاد العلمي غير قادر على مواجهة السيل التاريخي والنسقي الجارف الذي انحط بالاشتغال الأكاديمي والفكري دركا يعسر انتشاله منه بمجرد الجهود الفردية مهما كانت مجدة أو مبدعة، حد الاستحالة، فالعلة بالطبع ليست شكلية فحسب، وهي في جزء منها كذلك، أعني ما يتعلق بصانع القرار التربوي والتعليمي في الوطن العربي المتراوح بين التبعية وعدم الأهلية في اعتماد سياسات تربوية وتعليمية مساعدة على استعادة الإنسان العربي لسويته النفسية والفكرية، إنما هي أيضا متعلقة بالصورة النموذجية المؤسسة للممارسة العلمية التي تكلّست على فكرة "اللحاق بالركب" التي تجعل الغاية شبه مستحيلة، ذلك أنها تحمل بذرة استحالتها في ذاتها عندما تعتقد أن الأمر متعلق بمجرد اللحاق. لذلك فإن تحول الرؤية من مجرد اللحاق اللاهث وراء السراب، إلى رؤية إصلاحية تتعلق بإعادة النظر في الغاية التي درج عليها الجميع وهي "الاندراج" في السياق العلمي والأكاديمي السائد وأنه لا فارق إلا في الهيكلة والتراكم، بينما الأمر متعلق أولا بالتصالح مع "الذات" عبر استنطاق إنيتها أولا ومكنوناتها ثانيا، فمن الناحية الإنية، يتعلق الأمر بـمحورية "الفعل المؤسس" لحضارتنا، والذي يعد "تامًا" منذ بدايته، وأن ما يحصل بعده إلا السعي لإدراك فحواه ومعانيه ومغازيه بقدر مستطاع كل جيل، وهو يعد كاف لأي استئناف ممكن للمسيرة العلمية، لأن الارتباط به وبدلالاته سيجعل من إنسانه خلقا آخر في الجهد والنشاط الدؤوب والمستمر عملا لأجل الغاية. وإن مجرّد القول بأن خط الاستئناف لا يتعلق بلهاث وتقدّم إلى الأمام، هو ضرب من التحرر من فكرة "التقدّم" و"التطور" التي أسرت بالوعي أو بالغفلة الإنسان المسلم، فاستهوته فكرة التقدم الأعمى، ذلك أنها الفكرة الطبيعية لمقولات "العقل الوضعي" التي تتصور "العقل" كافيا لوحده لمواجهة التحديات الطبيعية والتاريخية، التي واجهته والتي ستواجهه، بينما تشير أبسط الدلائل إلى فشله الذريع في ذلك. وعليه كان على "العقل المسلم" أن يحين النظر من رؤية خطية -ورؤية حلزونية كانت البديل النيتشوي الفاشل أيضا- إلى

رؤية تناظرية تجعل من لحظة "الفعل المؤسس"، التي هي لحظة من الماضي بالنسبة لنا، غاية لذاتها نعمل العقل في استثمار كنوزها بمنطق عدم النفاذ الوارد في الآية 109 من الكهف. فالإنية من خلال الآية هي معنى "عدم النفاذ" و"المدد"، كثروة متاحة وكنز موجود بالقوة، أما المكنونات فهي مهمة العقل البشري في استخراجها نظرا واستثمارها عملا بتحويل الثروة والكنوز إلى التحقق الفعلي في التاريخ. وعليه فإن لهذا التصور التناظري عائد سيكو-معرفي انقلابي وهائل للعقل المسلم بعامة سيؤدي إلى تحول جذري في الهابيتوس الخاص بالمجال العربي، أولا، باعتباره مجال اكتشاف الفكر النقدي، بما هو حنيفية محدثة مركّبة، ثم العالم الإسلامي، باعتباره المعني بكل هذا التحول، ثم كونيا باعتبار إشعاعه الذي سيطال العالم كله. وأخيرا فإن استحالة التطور إلى تناظر، سيجعل العمل البحثي في العالمين العربي والإسلامي، فكريا وأكاديميا، يصب في غاية واحدة على اختلاف المشارب الثقافية لعوالم الإسلام واختلاف الحوادس الفردية بحسب كل باحث، هي غاية التحول من وهم الاعتقاد بإمكان البناء والتأسيس استنادا إلى العمل الفردي المقطوع والمنقطع إلى العمل الجماعي الموصول والمتصل، بما هو عمل أمة، كما بينته في مقال التحول من وضع البؤر الجاذبة إلى وضع الضوء المشع. واللّه الموفق والهادي إلى سواء السبيل. د/ محمد عبد النور 2025/01/09

براديغم التمام البديل عن براديمغم التقدم

دلالاته الرئيسية وحدوده الأساسية

تقتضي فكرة تحويل الوضع الهامشي للفكر النقدي الإسلامي إلى الوضع المركزي، التخلص من فكرة اللحاق بركب التقدم الغربي، واستعاضتها بفكرة "الاشتغال في التمام" القائمة على الاستثمار في الفعل المؤسس لحضارتنا، ولما كان التفصيل في إيضاح دلالة "الاشتغال في التمام" يقتضي التفصيل أولا في "فكرة التقدم" الغربية، كان علي البحث في تاريخ ودلالات فكرة التقدم أولا، ومن جميل الصدف أن البحث أفضى بي إلى مقال لأبي يعرب عن الموضوع بعنوان "تقدم التاريخ كوريث لانحطاط الحضارات"، نسجه بطريقة تأريخية على غير المعهود، قدم فيه الخلاصة البدئية الكافية في تاريخ فكرة التقدم في الفكر الغربي من عصر الأنوار إلى المرحلة الراهنة، وهو ما سأعرض له بالتفصيل في بداية هذا المقال قبل أن أنتقل إلى عرض فكرتي عن دلالات الاشتغال في التمام وكيفياته.

لكن قبل ذلك لابد من بيان المغزى من هذا المقال بالتحديد، أو قل فكرته العامة والرئيسة في آن، ذلك أن الأمر متعلق بالتنبيه إلى ما نحن بصدده بخصوص الانتقال من براديغم التقدم الأعمى إلى براديغم الاشتغال في التمام، ذلك أن فكرة التقدم تستبطن دلالاتان رئيستان هما: 1- الاكتفاء بالعقل الإنساني المجرد للبت في كل قضايا الوجود باعتبار أن كل شيء تحت سلطته وأن لا شيء يفارقه، 2- الاكتفاء بمنحى النظر إلى الأمام في خط الزمان باعتبار أن لا شيء محسوم مسبقا، بينما الاشتغال في التمام متخلص من "داء العمى" والذي يتجاوز فكرة التقدم التي آلت بالعقل البشري إلى حضيض "النهايات" و"علامات الساعة"، فهو اشتغال على هدى حضور المفارق للعقل بمعية العقل، والبناء على ما تم حسمه وتحقق تمامه .

1- التأريخ اليعربي لفكرة التقدم وتجاوز فكرة الانحطاط :

رأى أبويعرب أن بزوغ "نظرية التقدم" في الفكر الفلسفي والعلمي الغربي التي فتحت أفق الأمل والتفاؤل جاء ردا على الأطروحة الدينية التي أشاعت روحا تشاؤمية في نفوس الناس، بتركيزها على مقولة "الانحطاط والتدهور" الذي يتلو زمن الأنبياء، حيث يغدو زمن النبي نقطة الضوء الوحيدة في التاريخ، أما بقية الأزمنة فليست إلا تاريخا للظلام، وتلك هي صورة التاريخ في الأديان الثلاث. وبفعل تأثير تلك الفكرة الدينية ورث أوروبيو العصور الوسطى فكرة استحالة تجاوز اليونان والرومان في التقدم والرقي الحضاري، وذلك لخضوعهم لتعليم رسخ فيهم أن اليونان مرجعية معرفية لا يرقى إليها الشك، حتى بلغنا مرحلة أصبح فيها الفكر الأوروبي أسير فكر أرسطو مكبلا بمقولاته، حتى أنهم راحو يقلبون فيما أبهم من تراثه لتأويله بدل الاجتهاد في تأسيس منهج نظر جديد، هكذا أصبح ينظر إلى الزمن وكأنه عدو للمعاصرين، أي كلما تقدم كلما ازداد التدهور.

استمر الحال كذلك، إلى غاية خروج بيكون بـ"الأورغانون الجديد" الذي طرح فيه برنامج عمل محدد خلاصته أن الهدف من المعرفة أولا وأخيرا هو

تحسين الحياة الإنسانية وزيادة سعادة الإنسان، وهو ما ألهم ديكارت صاحب الكوجيتو الذي كان عنوان النظر إلى المستقبل، مؤكدا أن مشروع العلم التقدمي المتفائل الذي حمله إنما يسعى إلى السمو بـ"طبيعة الإنسان" إلى أعلى درجات الكمال، ذلك ما أشاع حسا تمرديا في الفكر والفلسفة، كان من شأنه ان يتعدى المجالات الحياتية الأخرى خاصة بعد أن أتم فونتال صياغة فكرة التقدم التي شاعت بفضل العوامل التاريخية التي جعلت التقدم يشيع في مجالات الاقتصاد والصناعة والسياسة والثقافة والمجتمع، ما جعل من العلم يستحيل إلى "قوة حية" في المجتمعات الأوروبية، حتى انتهى الأمر إلى شيوع "الإعلاء من قيمة الحياة" وأصبح أي جهد فكري أو عملي مسخر لخدمة الحياة التي اجتاحتها روح علمانية شاملة، ختما بظهور "مذهب المنفعة" الذي يعنى بتحقيق سعادة الإنسان أولا وأخيرا.

هكذا كان مدار "الحراك الفكري" إبان عصر الأنوار قائما على الموازنة بين قدرات المعاصرين بقدرات الأقدمين، وأصبح السؤال في مواجهة التشاؤمية الدينية: هل استنفذت الطبيعة قواها وعجزت عن توليد رجال يضاهون أولئك الذين وهبتهم ذات يوم؟ وهل يمكن أن تكون الطبيعة معينا لا ينضب للقوة والعقل؟

والواضح أن النقاش انتهى بتغلب "فكرة التقدم" بشيوعها في مخيلة الناس وتحولها إلى "أيديولوجيا" رسمية قامت عليها كثير من المجتمعات الأوروبية، وأن فحوى هذا الأيديولوجيا أن الإنسانية -وبعكس الفرد- لا تشيخ أبدا، وأنها دائما رابحة، وأن النضج حالة مستديمة، والتقدم لا نهائي .

إلا أن فكرة التقدم، وبما حققته من مكاسب كبيرة للإنسان الغربي إبان القرون الثلاث (17-19)، وبمرور الزمن انتهى الأمر في القرنين الأخيرين (20-21) إلى أصبحت عقبة كأداء أمام حقوق الإنسان والحريات العامة، وذلك لما حملته فكرة التطور من ترسيخ للمركزية الغربية التي ولدت الغزو والهيمنة الاستعماريين، سواء أكان بين الغربيين أنفسهم (حملات نابليون وأطماع هتلر) أو بين الغربيين وبقية الشعوب (الإمبراطوريتان البريطانية والفرنسية الاستعماريتان)، فضلا عن الضربات الفكرية المتتالية التي تلقتها فكرة التقدم من طرف كبار مفكري الغرب المعاصرين بداية من نيتشه الفيلسوف الذي ابتدأ هدم فكرة التطور، كما وبانهيار الاتحاد السوفياتي سقطت فكرة التقدم سياسيا، بوصف الاشتراكية حملت لواء الحتمية التاريخية للتقدم نحو يوتوبيا المرحلة المشاعية.

هذا السقوط النسقي لفكرة التقدم أعطى الإشارة لاستعادة فكرة الانحطاط التشاؤمي وبمسحة دينية، تجسد خاصة في تزايد وتكاثر الكتابات حول "نهاية التاريخ"، والتي انساقت الكتابات من بعدها إلى النبوءات الدينية التي تستشرف القيامة ونهاية الكون، وهو ما تزامن مع صعود المحافظين والانجيليين الجدد، حيث صارت تشرف على تعزيز فكرة النهاية بإصدار القصص والروايات التي تتحدث عن علامات الساعة والقيامة والترويج لمعركة هرمجدون كما في روايات جيري جنكتر وتيم لاهاي، خاصة بالتزامن مع غزو العراق 2003، حيث شكلت كانت تلك الإصدارات من بين الأكثر مبيعا حيث بلغت أكثر من خمسين مليون نسخة مباعة ما يعني تحولا عميقا في الأيديولوجيا الرسمية والشعبية الغربية من التقدم إلى النهايات الذي هو التعبير المخفف عن الانحطاط. انتهى ملخص مقال أبويعرب .

2- خطوط عريضة في كيفيات "الاشتغال في التمام :"

كان البديل الغربي عن فكرة التقدم الخطي إلى الأمام، فكرة المسار الحلزوني النيتشوية، المسماة بنظرية العود الأبدي، والتي كانت النقيض الحاد لفكرة التقدم المبدع والمتطور إلى الأمام دائما، لقولها بالتكرار المستمر لكل شيء، وأن لا شيء جديد، والتي كانت في جوهرها استعارة من الفكر الشرقي، الذي أصبحت العودة إليه والاستلهام منه موضع الغربيين اليوم، بل إن البراديغم الحيوي في المعرفة الذي يقوم على فكرة المماثلات بين الحياة الإنسانية والحيوانية ليس إلا تعبيرا خفيا عن فكرة النهايات والعود الأبدي .

فنجد مثلا أن رائد فكر النهايات المعاصر فوكوياما، ينطلق في تأريخه للسياسة، من تحليل حياة القرود، فينتهي إلى فكرة "الوحش الخجول" في وصفه للإنسان السياسي، ذلك في استعادة شبه صريحة للفكر الطبيعي، والتأصيل الدؤوب لكل الظواهر البشرية في الأصل الحيواني، وعلى وجاهة الطرح يبقى أن تخبط فكرة العودة الأبدي هو انفلاتها كسابقتها، أي "فكرة التقدم"، عن معلم عمودي في التاريخ مرتبط بالمفارق يقدم معالم تخرج الفكر الإنسان من أسر التقدم والتكرار اللانهائيين إلى رحاب النسج على منوال التمام في الكليات والإبداع غير المتناهي في الجزئيات.

ذلك أن الفارق هو أن فكرتا التقدم والتكرار اللانهائيين لا يميزان بين الكليات والجزئيات، وأنها في تغير لا نهائي، تقدما أو تكررا، لكونهما معا قائمتان على تأليه الإنسان ومركزيته وإحلال الإنسان مكانة الله وإحلال الله مكانة الإنسان، بينما الاشتغال في التمام يقوم على المحسوم المفارق والمحسوم المحايث، ذلك أن المحسوم المفارق متعلق بالثوابت الماورائية من قبيل الوجود الإلهي وصفاته، وختم الوحي ومدلولاته، أما المحسوم المحايث فمتعلق بالثوابت الطبيعية من قبيل الأثر السببي لعناصر الوجود في بعضها، ومبادئ المنطق العقلي وثباتها.

وعليه فإن مشكلة الفكر الغربي العميقة تتعلق بعدم الشعور بالحاجة إلى المفارق، سواء كان خطي التقدم أم أبدي التكرار، بما هو غياب المعلم العمودي المعين على تشكيل التعامد والتجانس، الذي يمكن من خلاله قيس عناصر الوجود البشري الأساسية الأربعة: الأخلاق، القانون، الوجود والمعرفة، فكيف ذلك؟

المعلم العمودي المفترض، تجسد في "الفعل المؤسس" بما هو فعل للذات المفارقة (الوحي الخاتم للوحي) حصل في لحظة من لحظات التاريخ البشري وفي رقعة جغرافية مخصوصة، فعل نتجت عنه تأثيرات وتداعيات، إلى غاية اللحظة وهي في ذاتها مفارقة لقدرة البشر على السيطرة والهيمنة، فكان إذن تدخل من طبيعة خاصة تمثلت في إلقاء نص توجيهي: عقيدة وشريعة على شخص النبي، ليقوم بمهمة إنفاذ التوجيه التكليفي بطريقة يصبح فيها على امتداد التاريخ من بعده تكليفا عينيا لكل مؤمن به، فأصبح المفارق بفضل تلك اللحظة محايثا:

فهو يفارق الوجود من حيث طبيعته المختلفة عن الطبيعة الحسية للإنسان (ليس كمثله شيء)، ومفارق أيضا من حيث زمانيته المفارقة (وإن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون) .

وهو يحايث الوجود من حيث شريعته التي بلغت "التمام" في التاريخ بفضل النموذج النبوي الذي

أضحى المثال في الأخلاق إليه يرتقي كل من بعده بوصفه الأكمل خلقيا، كما أنه يحايث الوجود من حيث "إتمام" تلك الرسالة بصياغة الشريعة بوصفها القانون الأساسي المنظم للعلاقات بين الناس .

فالتمام الذي حصل إذن في المحايثة خلقي وقانوني، أما التمام الذي حصل من حيث المفارقة فهو وجودي معرفي .

لذلك فإن تمام الفعل المؤسس إنما حصل في المجالات الأربع كما يلي:

1- الأخلاق: نموذجه الرسول الأكرم، وهو تمام فعلي محايث ومحاكاته ممكنة لكن لا تكتمل

2- القانون: نموذجه الشريعة السمحة، وهو تمام صوري مفارق ومحاكاته ممكنة لكن لا تكتمل

3- الوجود: نموذجه الطبيعة التامة، وهو تمام فعلي محايث ومحاكاته ممكنة لكن لا تكتمل

4- المعرفة: نموذجه العقل الكامل، وهو تمام صوري مفارق ومحاكاته ممكنة لكن لا تكتمل

أولا: في المسألة المعرفية والوجودية، وصف الله الوارد في الوحي، باعتباره وصفا للذات الإلهية لنفسها، فهو تقرير لصفات الله، لا وصف للذات الإلهية التي تتمنع عن التجلي :

1- نصا (ليس كمثله شيء).

2- فعلا (دك الجبل وصعق موسى) .

وصف حدي للذات الإلهية أحدهما صوري مفارق عقديا، والثاني فعلي محايث شريعيا، فهو تحديد للإطلاق المابعدي للوجود الطبيعي (ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت) والعلم الإلهي (ولا يحيطون بشي من علمه) بوصفه النهاية والتمام في المعرفة التي لن يجدي البحث فيما بعدها إلا الغنوص والباطنية، وأن الأمر متعلق بإخبار بوجود لا متناه تام، يزاول بجهد التعقل السببي المتسائل:

أ- وجود وجودي هو الكون الطبيعي اللانهائي.

ب- وجود معرفي متعلق بالعلم الإلهي المحيط .

ثانيا: في المسألة الخلقية والقانونية، وصف الوحي للوحي في الوحي، باعتباره وصف الذات الإلهية للوحي، فهو تقرير لصفات الوحي، لا وصف لماهية الوحي التي تتمنع عن التعريف :

1- وصفا (ما فرطنا في الكتاب من شيء)

2- فعلا (استهداء الإله للقرب من تلمس معاني الوحي).

وصف حدي لماهية الوحي، الأول صوري عقديا، والثاني فعلي محايث شريعيا، فهو للإطلاق المابعدي للوجود الشريعي (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) والعمل الإنساني (لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا). بوصفه النهاية والتمام في الأخلاق التي لن يجدي محاولة خلقية ممكنة تختلف عنها إلا التعدي والظلم، وأن الأمر متعلق بالإخبار بوجود قانون متناه تام يزاول بالجهد الروحي العملي التسليمي :

أ- وجود خلقي تاريخي جسده النبي محمد إبان حياته.

ب- وجود قانوني مبثوث في نص الوحي إبان نزوله.

ذلك هو التمام الحاصل الذي لا يقولب ولا يعلب لا التجربة التاريخية الجماعية ولا التجربة الوجودية الفردية، بقدر ما يضع لها الحدود لئلا تتيه أو تزيغ، وأن الحاصل الراهن كونيا على مستوى المجالات الأربع هو أحوج ما يكون إلى هذا التأطير الوجودي والقيمي، ذلك أن غاية ما يحصل كونيا على

المستويين الفكري: علميا وفلسفيا والفعلي: سياسيا وأخلاقيا، هو البحث عن شاطئ أمان يرسو فيه البحث العلمي والسلوك العملي، فالحاجة ليست إلى تكوثر عقلي وعملي، بقدر إلحاح الحاجة إلى تأطير عقلي وعملي، تأطير يتجاوز التنافس الأفقي حول حيازة واحتكار مقومي الوجود والقيم والهيمنة عليهما، إلى التوافق العمودي على مصدرية المقومين باعتباره مصدر متعال عن الصراع الأيديولوجي لكون مصدريته مفارقة صوريا ومحايثة فعليا، فهو استخلاف بديل عن مناكفات الأيديولوجيا البشرية، وأن ذلك لا يوجد في غير حضارة الإسلام، وأن عليها مسؤولية بيان حيازة الوصفة أولا، وبسط سلطانها بالشوكة عند الحاجة. ذلك ما كان علي بيانه. د/ محمد عبد النور 2025/01/12

تفاعل الأستاذ عمر بوساحة وتقييمه

النص يقدم طرحاً فكرياً غنياً ومتميزاً، يحاول تجاوز النموذج الفكري الغربي المهيمن الذي تأسس على فكرة "التقدم" باعتبارها قاعدة نهائية للحداثة والتنمية البشرية، ويقدم في المقابل نموذجاً بديلاً ينبع من التصور الإسلامي. يتميز الطرح بنقده العميق لفكرة التقدم الغربية التي أفرزت هيمنة عقلانية مطلقة على كل مناحي الحياة، دون مراعاة للتوازن بين المادي والروحي، وبين الثابت والمتغير. هذه العقلانية التي بدأت بتفاؤل كبير في عصر الأنوار، وصلت في النهاية إلى أزمات أخلاقية وقيمية عميقة، انعكست على حقوق الإنسان والحريات العامة، وأدت إلى هيمنة استغلالية تجسدت في الاستعمار والغزو الثقافي والسياسي.

يتأسس البديل الذي يقدمه المقال على مفهوم "الاشتغال في التمام"، وهو مفهوم يعيد الاعتبار لحضور المفارق (الوحي) كمرجع حضاري ومعرفي. يتميز هذا الطرح بتركيزه على الاستثمار في الفعل المؤسس لحضارة الإسلام بدلاً من اللهاث وراء اللحاق بركب التقدم الغربي، الذي يركز على المستقبل فقط دون استحضار الثوابت والقيم التي تحقق التوازن في الحضارة الإنسانية. مفهوم "التمام" كما طُرح، يتجاوز فكرة التقدم الخطي التي تعلي من مركزية الإنسان وتجعل العقل وحده مصدر كل شيء، إلى تصور يُبقي على دور العقل ولكن تحت توجيه المفارق، بما يحقق البناء على الثوابت التي تم حسمها حضارياً.

تقدم الفكرة تصوراً متوازناً بين الكليات الثابتة والجزئيات المتغيرة، مما يجعلها أكثر واقعية واستدامة. الطرح ينتقل من حالة التأريخ النقدي لفكرة التقدم إلى تقديم بديل يقوم على إعادة صياغة العلاقة بين الإنسان والعالم، بحيث يصبح العقل أداة للبناء في ضوء القيم الإلهية، وليس مجرد وسيلة للسيطرة والتغلب على الطبيعة. يُعد هذا التصور أكثر إنسانية لأنه يوازن بين الجوانب الروحية والعملية في حياة الإنسان.

الطرح يتميز كذلك بربطه العميق بين الأخلاق والقانون والمعرفة والوجود. فالتمام في الأخلاق يُجسد في النموذج النبوي الذي يُعد مثالاً عملياً يمكن الاقتراب منه، لكنه يظل مثالاً مكتملاً لا يُمكن بلوغه بالكامل. أما التمام في القانون، فينعكس في الشريعة الإسلامية التي تقدم منظومة شاملة ومنسجمة، تمثل نموذجاً قابلاً للتطبيق والتكيف مع كل عصر دون فقدان جوهرها. وفي المعرفة والوجود، يُبرز الطرح فكرة أن الكون والعقل كلاهما يعكسان حضور التمام الإلهي، مما يجعل الإنسان يسعى باستمرار لفهم هذا التمام دون أن يتمكن من استيعابه كاملاً.

مع كل هذا العمق النظري، يواجه الطرح بعض التحديات التي يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار. أولاً، يحتاج مفهوم "التمام" إلى مزيد من الإيضاح، خاصة في كيفية تطبيقه على الواقع العملي في سياقات معقدة مثل الاقتصاد والسياسة والتعليم. ثانياً، فكرة جعل الحضارة الإسلامية نموذجاً مركزياً للعالم تحتاج إلى صياغة أكثر شمولاً تراعي التعددية الثقافية والدينية التي تميز العالم اليوم. ثالثاً، يبقى الطرح في معظمه نظرياً، ويحتاج إلى

آليات ومشاريع عملية تظهر كيف يمكن تطبيق "التمام" في الحياة اليومية للأفراد والمجتمعات.

النجاح في تحقيق هذه الرؤية يتطلب توسيع الحوار النقدي مع مختلف التيارات الفكرية، لبناء تصور متكامل يمكن أن يُسهم في تقديم حلول واقعية وعملية. بالإضافة إلى ذلك، من الضروري ترجمة هذه الأفكار إلى خطط ومشاريع ملموسة تُظهر إمكانات هذا النموذج في معالجة التحديات الحضارية المعاصرة. كما يجب أن يتم التفاعل مع الحداثة بروح تكاملية، بحيث يُقدَّم النموذج الإسلامي ليس كبديل متعصب، بل كإضافة حضارية تثري النقاش العالمي وتساهم في معالجة أزمات الإنسانية.

المقال يمثل بداية هامة لإعادة التفكير في موقع الحضارة الإسلامية ودورها في العالم اليوم. إذا تم تطوير هذه الفكرة وتعميقها، مع التركيز على التوازن بين النظرية والتطبيق، فإنها قد تقدم مساراً جديداً لإحياء الفكر الحضاري الإسلامي بطريقة تستجيب للتحديات العالمية وتحترم القيم الإنسانية في آن واحد. أ. عمر بوساحة

فكر

لماذا رد نقاد التراث العقلي اليوناني الانحرافات الفكرية لمثقفي عصرهم؟ وما عائده النفعي؟

في راهنية الأزمة القديمة والغرق في الرأي السائد وتفاصيل الوقائع، وكيفيات الانتشال!

قبل تبني موقف "الرد" لابد من التنبه إلى "المعضلة"، وأن المعضلة لا تستغرق الكثير من الجهد الفكري لولا أنها أزمة جوهرية ذات صبغة كلية تؤثر سلبا على سائر الجزئيات المنبثقة عن ذلك الكلي، أي تؤثر على إدراك وفهم أحداث الوجود وتفسيرها بطريقة تضعف الكيان الروحي وتسقط السيادة وتبعث على التبعية وتنخر الجسد بالكلالة والاتكالية، انتهاء إلى ضعف النشاط الفكري والعملي والإقبال الجاد على الحياة لتسخير متاحاتها لصالح الإنسان، فماذا اكتشف "نقاد الفكر اليوناني" من داخل الفكر الإسلامي، حيث كان أغلب المثقفين مندرجين في الانسياق وراء المدرسيات المسببة للنكوص الذي حصل بعد النهوض الأول للمسلمين.

المشترك في نقاد الفكر اليوناني هو "ملاحظاتهم المنهجية" التي انعكست على تفكير مثقفي عصرهم، أي تنبههم إلى ورود تقاليد فكرية خفية وصامتة وتبنيها دون وعي، أدى إلى تحول الممارسة الفكرية في الإسلام إلى تقاليد نقلية لا عقل فيها، فقد تنبّه الغزالي إلى الإشكال الذي وقع فيه الفلاسفة في فهم التأثير السببي للظواهر على بعضها البعض بطريقة غاب عنها إدراك الفاعلية الإلهية في علاقة التأثير تلك، فتدخل الغزالي للتنبيه إلى المشكل ليس بطريقة لاهوتية، إنما بالمنطق العقلاني لذاته، فقال بالإمكان السببي بدلا من الحتمية السببية، فالقول بالإمكان السببي يجعل من النظر إلى الوجود بعامة أنه مجال الممكنات غير المتوقعة واللايقينية، وهو ما يفتح آفاق عظيمة أمام إدراك ممكنات الوجود وأن السببية لاتتعدى الشرطية الظاهرية التي هي المعيار العقلي الوحيد للحوادث والأحداث، وهو ما عجز عن إدراكه فلاسفة عصره، إدراكه كقصور صادر عن اليونان وتبنيه، فكان الفضل للغزالي في إزاحة الغشاوة من الفكر العلمي .

أما ابن تيمية فقد تنبه إلى الإشكال الثاني الذي وقع فيه الفلاسفة المتعلّق في الجمود على مقولات المنطق الصوري، فأصبحت المقدمات والنتائج المنطقية المسار الوحيد للعمل العقلي، بينما تنبه ابن تيمية إلى عنصريين مغفلين في الطريقة القياسية المنطقية هي الواقع لذاته واللغة التي تعبر عن ذلك الواقع، فأخرج المنطق من الإطلاق الصوري إلى النسبية الواقعية واللغوية، حيث الواقع أولا لا يتحرك وفقا للمنطق الصوري، وأن اللغة محاولة للتعبير عن أمرين بشكل مضاعف،

اللغة محاولة للتعبير عن عما في الذهن في ذات الوقت أنها محاولة لوصف الواقع، فاللغة في النهاية سابحة في فلك مجازي جدا، مجاز الوصف الدقيق للصور الذهنية والوقائع الحاصلة، هذا قبل الكلام عن المجاز المتعمّد الذي يعتبر هو الآخر تكوثرا عقليا يتجاوز هندسة الواقع إلى التهندس القبلي لمعايشة المثال قبل وتقليب ممكناته قبل حدوثه، فهو إذن تحرير للعقل عن أسر المنطق الصوري الجاف الذي لا تخرج نتائجه عن المقدمات التي يصنعها بنفسه.

ولعل ابن خلدون أفضل من عبّر عن سواد "التشوش المنهجي" الخفي في عقول مثقفي عصره، وهم المسمون عند الثلاثة بالفلاسفة، إشارة إلى فلاسفة عصرهم، وهي أقرب إلى أن تصبح معايرة لما غلب على التفلسف في فكر المسلمين من مدرسية غفلة منبهرة غير مدركة لجوانب القصور الفكري، وذلك عندما أورد في فصل إبطال الفلسفة وفساد منتحلها ما يلي: "هذا الفصل وما بعده مهم لأن هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن وضرره في الدين كثير فوجب أن يصدع بشأنها ويكشف عن المعتقد الحق فيها وذلك أن قوما من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله الحسي منه وما وراء الحسي تدرك أدواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية وأن تصحيح العقائد الايمانية من قبل النظر لا من جهة السمع فإنها بعض من مدارك العقل وهؤلاء يسمون فلاسفة جمع فيلسوف وهو باللسان اليوناني محب الحكمة"، فالواضح أن ابن خلدون أشار ما طرأ على العمران الإسلامي من علوم من اليونان، وتنبيهه إلى أن مشكلة العلوم اليونانية أنها تقحم العقل في الأمور الحسية والعملية مما لا قبل لها به .

فضلا عن أن الإسهام الخلدوني وبعد الكشف التيمي الذي حرر عنصري اللغة والواقع مع المنطق الصوري وكشف عن العلاقة بينها والتي تجعل التفكير أكثر وضوحا وإثمارا، استجلب ابن خلدون "علما واقعيا كاملا" بقضه وقضيضه واستدخله مع الفلسفة ليكون مراقَبا منهجيا بواسطة المبادئ العقلية التي اختطها لفرز الصواب من الخطأ في أخبار التاريخ، ولتحصيل القدرة على تجريد موضوعه، وهو المجتمع الإنساني، بإبراز وجه الثبات فيه، وهي الطبائع البشرية المتكررة نمطيا، وهو ما غذّى التفكير العقلي (الفلسفي) بمفهوم النسبية في تناول المفاهيم والأفكار، فينزع عن كل الفكر اليوناني قدسيته ويفكر الباحث المسلم تجريبيا بلا اجترار ومع استصحاب الظرفيات والإبحار بشجاعة بعيدا عن ترديد الكليات الجامدة والصماء.

لذلك فما بدا من "نقاد الفكر اليوناني" من الباحثين المسلمين، كما أعلنوا وأبدوا للوهلة الأولى أنه يناقض مبدئ التدين العقدية سواء باستحضار الفاعلية الإلهية عند الغزالي، أو باستحضار القصور العقلي أمام الإحاطة الإلهية بالأشياء عند تيمية، وإبعاد ابن خلدون للأمر العملي من العقل، وهو الدين، من الخوض القياسي غير السماعي، وتقديم ابن خلدون لمبادئ النظر الموضوعي في الواقع والفكر، هي كلها اجتهادات ارتبطت كلها ببدائل عقلية واضحة منطوقة لغويا وواضحة عقليا بما نفى عنها النزوع اللاهوتي، فضلا عن البنائية التي اتسمت فيها فهي لم ترفض الاجتهادات اليونانية بقدر ما تعاملت معه بالنقد الذي يفرضه المعتقد وتقديم العلاج العقلي بناء على ذلك .

فكان الدافع العملي للنقاد في الفكر الإسلامي معرفيا وخلقيا، وذلك للارتباط الوثيق بين العقلي والخلقي، ذلك أن "الحكم على الشيء (خلقيا) فرع

من تصوره (معرفيا)"، بمعنى أن التعامل الصوري مع الوجود هو امتداد للتعامل الفعلي معه، لذلك لم يكن هناك مجال للفصل بين الخلقي والمعرفي، وأن الاعتراض النظري إذن هو حماية من الانحطاط الذي سيطال القيم الاجتماعية جراء الجمود المدرسي معرفيا، فهم وإن لم ينجحوا في تحصيل مرادهم إبان حياتهم ولا حتى بعدها، إلا أن تراثهم المخلّد في المدونات والذي يسترد حاليا بفهم قصوده القصوى هو الذي سيمكّن المثقف المعاصر من تلافي الأمراض الفكرية الناتجة عن الانكفاء المدرسي والتعامل النمطي الجاهز مع الأفكار واستصحاب الأحكام التي يتداولها "الحس المشترك" للمثقفين دونما ضرب في بطون الكتب أو سياحة بمعايير الحس المباشر في الوقائع، وهو ما يقتضي الجهد العيني المضني، فمثلا أن يفحص الأحكام بنفسه دون الثقة العمياء في الأحكام العمومية السائدة في أوساط المثقفين، وأن يرى ويسمع ويتأكد من كل معلومة لئلا تضل أحكامه في الشؤون العامة، ولعل هذا الجهد المضني في الشأنين العلمي والعلمي يعتبران في اللحظة التاريخية الراهنة التي نعيش الحصانة الأكيدة من الدخول في الطرق المسدودة والتفرق في السبل التي يتعمد المغرضون تتويه الشعوب بها، فمن لها إن لم يتصدى لها المثقفون نقديا.

ذلك أن وجه الانحطاط الحاصل اليوم، هو عدم قدرة المثقف اليوم على بناء الرأي الفكري والسياسي بناء على "التعقل الشامل" للأفكار وللأحداث، فلا يقوى على إدراك التكوين النسقي للظاهرات الاجتماعية والسياسية أمامه، فتجده لا يكترث لفساد الأجزاء، ويتقبل التناقضات، ويتبنى الرأي السائد بدعوى المجاملة والحفاظ على شعرة معاوية، فتجده يمارس السياسة في مجال الأفكار، في نزعة سفسطائية واضحة، ذلك أن المعضلة الكبرى في كل الأمر اعتماد مقولات الحياد القيمي والموضوعي في علاج المسائل والمشكلات الأهلية واعتباره الموقف المخلّص فيها، وتجاوزها إلى الجوانب العملية المباشرة، متوهمين بأن إصلاح الواقع هو ممكن دون استقلالية التفكير، وكأنه يمكن أو يوجد أي فعل سلوكي أو تصوري بلا نموذج عملي أهلي، فيخلط كما أخلط اليونانيون وأتباعهم من المسلمين بين النظر والعمل، فيتصورون إمكان علاج المسائل العملية بشكل عقلي محض، على أن علاجهم العقلي يفتقد أصلا للشمولية لفقدان أهلية النظر الكلي للأشياء، بما هو نظر في التاريخ المديد، واستيعاب حقائق فيقع في فخ النظر في التاريخ القصير وتقديم الأحكام على التاريخ القصير دون الأهلية التي اشترطها ابن خلدون وهي بناء الأحكام في التاريخ القصير على حقائق التاريخ المديد .

لذلك فإن ملخص القول هو ضرورة إحياء "النزعة النقدية" داخل الفكر الإسلامي إصلاحا لمشكلاته العلمية والعملية، وتجاوز مجرد الشعار فيه إلى مكابدة حقائق التاريخ المديد، التي ليست في واقع الأمر إلا استنتطاق الأبعاد المختلفة لأي مشهد، بطريقة التعقيد المتعرج لا بطريقة النظر الخطي المستقيم الذي لا يجر إلا التقويم الساذج للاشياء والحقائق، وهذا في واقع الأمر يحتاج إلى دربة، الدربة على المزاوجة بين الحسي المباشر والفعلي الحاصل تفصيليا وبين القدرة على المضي بها لقراءتها في ميزان الكلي العقلي أو التاريخ المديد الفعلي، لكن الحاصل هو أن المثقف غارق كما الجمهور في تفصيلات التاريخ الجزئي القصير متصورا أن الجدل حول الأحداث والحوادث إنما هو

جدل المعلومة لا غير وفقدان المناظير التفسيرية البديلة.

وعليه، لم يكن النقاد المسلمون للفكر اليوناني بدعا من كل ذلك، ذلك أن الكدح العلمي والخلقي ضد الانحطاطين عريق في التاريخي الروحي والعقلي، فلنكتف بإيراد مثالين قد لا يرى إلا وجههما الإيجابي دون الوجه النقدي، بينما كل تقدم بالفكر لا يمكن أن يحصل إلا على أرضية نزاع مع رأي سائد أو غرق غفل في التفاصيل، فهذا سقراط دافع عن الحكمة العقلية من التلاعب السفسطائي الخطابي القاضي على البرهان العقلي، ولولاه لانتهى التفكير العقلي إلى غير رجعة، وهذا كانط الذي أقام التفكير النقدي على أسسه الصلبة لتجاوز الغفلة الحسية التجريبية القاضية على كل إدراك تجريدي، ولولاه لغرق العقل في الحس .

ختاما، فإن العائد العملي من مواجهة السفسطائيات هو تقديم الأسس والمبادئ البديلة في سبيل قيام حركة علمية وعملية متجذرة الأسس التي من دونها يستحيل أي قيام علميا كان أو عمليا، وبغض النظر عن الظرف الذي يحصل فيه "نقد السفسطة" فإن العائد يكون فرديا في الحالات الآيلة للركود، كالزمن الخلدوني، فهم لم يحظو من بعدهم حتى بتلاميذ ذوي قدرة على حمل الأمانة الثقيلة بتمامها، لكن أما واللحظة الراهنة هي لحظة مسعى للتخلص من أثواب الانحطاط الفكري والنفسي، فإن الاستعادة النسقية لأعمال نقاد التراث العقلي اليوناني سيكون النبع الصافي الذي يزيل الأغباش والغشاوات من كل أسباب التردي والركود، فالتغيير النفسي أساسه إصلاح الفكر نسقيا لإعادة بناء إنسان جديد، والله على كل شيء قدير .د/ محمد عبد النور 2024/12/18

أثر الفلسفة الإسمية العربية واللاتينية على الوضع الفكري حديثا وراهنا

بعد الثورة الإسمية في الفلسفتين العربية واللاتينية حصل الخروج عن المدونات الفلسفية والدينية، بحيث أصبح العالِم يبحث خارج المدونة الفلسفية الجاهزة والتامة وأصبح السياسي يعمل خارج المدونة الدينية الجاهزة والتامة حسب أبي يعرب، وذلك معنى ظهور النزعتين العلموية في العلم والعلمانية في السياسة، ذلك أن الإسمية هي فلسفة ذات نزعة حسية اختبارية للأجزاء المكونة للعالَم -مقابل الفلسفة الواقعية التي هي ذات نزعة صورية يقينية وتسليمية بالكليات الجاهزة سواء أكانت باستخدام المنطق الصوري أم بالعودة إلى النصوص-، فالإسمية بتأثيرها العميق في الفكر الإنساني جعلت الإنسان ما بعدها غير مشغول كثيرا بالاستناد إلى النصوص التأسيسية ولا استدعائها عند الحاجة، فصار يميل إلى إعمال الحس النفعي لاتخاذ كل قراراته فهما نظريا أو تنفيذا سلوكيا.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن المشكل وإن كانت بؤرته التاريخية تركزت في النطاق الحضاري الغربي إلا أنه كان كونيا في الجوهر، ومتصلا خاصة بالحضارة العربية الإسلامية بداية وغاية، ذلك أن الإسمية تشكلت في نطاقها الفكري، على يدي مؤسسي المدرسة النقدية الإسمية الطابع، خاصة باعتبار أن مضامين الديانة الإسلامية تحيل إلى النظر التجريبي في الوجود في المسائل الإيمانية، وهو ما تسرّب إلى المسائل العلمية في الحضارة الإسلامية قبل الغربية، لذلك لم تكن النخب المسلمة الحديثة بدعا من تأثيرات تلك الثورة الإسمية التي فرضت عليها هي الأخرى أن تندرج ضمن واقع العمل خارج المدونتين والاستجابة لسيل التفكيك الجارف الذي حققته الثورة الإسمية في المجالين العلمي والسياسي كونيا.

وعليه، ورغم أن الخروج عن المدونات كان ديني المصدر في الإسلام بداية، ثم في المسيحية غاية، حيث أن جل أفكار التنوير الأوروبية انطلقت من داخل الكنيسة كإفراز طبيعي وحتمي عن الجدل اللاهوتي الذي أطرته النزعتان الواقعية والإسمية، وهو ما كانت غايته -حسب أبي يعرب- الإصلاح الديني اللوثري الذي جعل المخاض الفكري الداخلي -في الكنيسة اللاتينية والغرب عامة- يطفو على السطح كنتاج صريح للصيغة الإسلامية العقلية المتأخرة للاهوتين الديني والعقلي، إلا أن الأمر انتهى في الأخير إلى القطيعة مع الدين باعتبار استحالة النص الديني المسيحي على التكيف مع مقتضيات الثورة الإسمية التي صدرت إليه من خارجه، أعني من تأثير المدرسة النقدية العربية، إلا ما كان إصلاحا احتجاجيا -بروتستانتيا- لم يكن ليجد تأسيسه في المتوفر والحاصل من التراث المسيحي .

ولم يكن الوضع بأفضل في النطاق الحضاري الإسلامي، ذلك أن المدرسة النقدية العربية، بوصفها الفكرة المخذولة في نطاقها الأصلي والأهلي، ألقت بظلالها على الأوضاع الفكرية والثقافية للاجتماع الإسلامي، ذلك أن ما ساد منذ البداية تقريبا -بعد المرحلة التأسيسية القصيرة منذ ظهور الرسالة الإسلامية إلى وفاة الرسول (ص) إلى أفول الخلافة الراشدة- هو أن أصبحت العلوم

الدينية المتأسسة والعلوم اليونانية المنقولة، نصا ثانيا، يحجب رؤية الدلالات والمعاني المباشرة للنص المؤسس، وهو ما استمر وتواصل كحاصل مؤسسي ذو طابع اتباعي مدرسي، فنتجت مدرسيات الفقه والفلسفة وسيطرت مؤسسيا على الوضع الفكري إلى غاية اللحظة، بحيث تواصل المدرسيات حضورها في استلهام التراث الفلسفي الغربي الحديث، فأصبح تحجب الرؤية بشكل مضاعف، فبعد أن كانت مدرسيات الماضي ذات نهج "أفلاطوني محدث" أصبحت مدرسية اليوم ذات نهج "أفلاطوني جرماني"، إذ صارت الغاية عند البعض إعادة إنتاج ذات الواقع التاريخي الغربي في علاقته بالدين، أو بقول آخر محاولة لاستنبات لوثرية إسلامية مثلا.

وعليه، فإن خروج العالِم والسياسي عن المدونات، كما حصل تاريخيا بعد المرحلة اللاتينية، جعل من المؤسستين الدينية والعلمية خصيمتين لبعضهما، ما أدى إلى الصدام بين اللاهوتين الديني والعقلي، كل منهما ينافس الآخر على مكانته، انعكس في النطاق الإسلامي إما إلى لوثرية إسلامية علمانية أو إلى إسلام حداثي كنسي، بينما ليسا في النهاية وجهين مختلفين للأفلاطونية الجرمانية.

عموما انتهى الأمر كونيا، وبتأثير الاتجاه الإسمي إلى ظهور لاهوتين بديلين من داخل المؤسستين الدينية والعلمية انتهت الأولى إلى أن جعلت من "عبادة الشريعة" غاية لذاتها بغاية تسيد الطبيعة، وانتهت الثانية إلى أن جعلت من "عبادة الطبيعة" لذاتها بغاية تسيد الشريعة، أي أن كلا المؤسستين جعلت من معطى الشريعة والطبيعة مرجعية ميتافيزيقية لها، وكأنهما وجدا بذاتهما ولذاتهما دون موجد خالق لهما يعبد لذاته بحيث تكون الشريعة والطبيعة قد وضعت لغاية ومقصد يحقق، فخصومة المؤسستين لم يكن إلا لبسط سلطانهما الواحدة على الأخرى، لذلك كان من الطبيعي أن يسخر كل تفكير في ترسيخ وتأكيد أحد الكهنوتين لاهوتيا كان أو ناسوتيا، فكان لابد أن تتخاصم المؤسستان أو أن تسعى الواحدة لاستتباع الأخرى وهذا ما ميز بشكل أساسي حقبة التاريخ الإنساني الوسيط عربيا ولاتينيا حسب أبي يعرب.

لذلك فإن الظاهرتان المستجدتان في التاريخ الإنساني وهي العمل خارج المدونة الدينية، ومن نتائجها فكرة العقد الاجتماعي البديلة عن نظرية الحق الإلهي في الحكم، وكذا القانون الوضعي البديل عن القانون الديني، والعمل خارج المدونة الفلسفية، ومن نتائجها النزعة النقدية البديلة عن الاطمئنان والتسليم العقلي، والنزعة الفردية البديلة عن المشاعر الجماعية، لذلك كانت "الحنيفية المحدثة" بشكليها الخام والمركب المتقدمتين على ما حصل بعد العهد اللاتيني، قد أطلقت السيادة على الطبيعة والشريعة، بما هو تحرير للإنسان من الخضوع الصوري والفعلي لأي نمط، وفي ذلك كان تحرير للبشر من النماذج الفكرية المغقلة والأنظمة السياسية المستبدة، هذا الإطلاق أدى في نظر أبي يعرب إلى الفوضى الدينية والفلسفية المطلقة.

وبناء على ما تقدم، وبوصفهما ذروتان هزّ الفكران اليوناني والإسلامي كل منهما الآخر هزا عنيفا، من حيث دخول الأول على الثاني في المرحلة العربية الإسلامية، ودخول الثاني على الأول في المرحلة اللاتينية الوسيطة، ولما كان الفكر الإسلامي قد حمل معه التأسيس العقلي اليوناني، أصبح كل ما يحصل منذ حقبة التاريخ الوسيط هو نسج على منوال الفكرين، اليونان علميا والمسلمون عمليا، من حيث كونهما خلاصة مجردة من متعلقاتهما المنهجية الضابطة.

وبناء على ذلك فإن العهد العربي-اللاتيني وبفعل تأثيره المعرفي الإسمي، أصبح الإنسان يبسط سيادته على الطبيعة والشريعة، ما جعل منه عهدا فاصلا بين غلقا لمرحلة وفتحا لأخرى، وجد أبويعرب أنه ذو طابع غير محدد وعصي على التعريف، حتى أن تصنيفه طيع حسب معتقد الباحث سواء بضمه إلى ما قبله عند من يميل إلى عبادة الشريعة، أو ضمنه إلى ما بعده عند من يميل إلى عبادة الطبيعة، لذلك وقبل أن ينبري أبويعرب إلى تحديد منزلة العهد العربي اللاتيني أو ما يلي: "لابد من تعليل التسمية التي أطلقناها على الإسلام، أعني إسم الحنيفية المحدثة، ومن تفسير مضمون المفارقات التي جعلته يكون نفيا للدين والفلسفة، بما هما واضعان للمنزلة الواقعية للكلي في العلم والعمل" التجليات الصفحة 142. وبالله التوفيق. د/ محمد عبد النور 2024/12/05

أساس أسس العلوم الاجتماعية

كيف أسس ابن خلدون علم العمران معرفيا ومنهجيا؛ مع هوامش

بعد صدور "أسس العلوم الاجتماعية" جويلية 2024 عن دار جواهر بوهران، وقعت على ما كتبه أبويعرب عن ابن خلدون في مجلد دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها الصادر عن الشبكة العربية ببيروت 2012، وذلك في إطار تدريسي لإسهام ابن خلدون ضمن مقياس "ابستمولوجيا العلوم الاجتماعية" لطلبة الأولى علوم اجتماعية، فوجدت فيما كتبه إضافة نوعية على ما ورد في مقال "بنية التأسيس العلمي" الذي حرره سابقا حوالي بداية الألفية، والمقال هو ما شكل صلب شروحي الواردة في "أسس العلوم الاجتماعية"، ذلك أنه قدّم عرضا كشف فيه بدقة عن دلالة ومعنى "الثورة الخلدونية" في مجال المعرفة عموما، وفي مجال المعرفة الإنسانية بخاصة، استنادا إلى ما ورد في المقدمة، واستنادا إلى التأويل الفلسفي لأبي يعرب الذي تمثل في استنطاق الدوافع التي لم يعلنها ابن خلدون والنهايات التي لم يدركها، لذلك سأخصص هذا المقال الشارح لعرض ما ورد في الفصل الحادي والعشرين من كتاب "دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها"، ص 365-،376 بعنوان نظرية العمل والشرع وعلمها البديل .

ولقد وجدت في صلب ما كتب شفاء سؤلي وانتهيت فيه إلى فك عقد ارتباط الفلسفة مع اختصاصي الأكاديمي علم الاجتماع، العلم المتأرجح بين غفلية الجزئي وعينيته وبين فقه الكلي وصوريته، فكان الوجاء الذي يضمّد جرح التيه في نظريات العلم الحديثة المتأرجحة بين البنيوي والوظيفي وبين المؤسسي واليومي وبين الاختياري والقهري وبين الفعلي والتفاعلي وبين الجمعي والفردي.. فهي كلها نتاج لما كان ابن خلدون قد أتم صياغة نسقه وحرره من جهتين، نظرية وعملية، فأما النظرية فهي التخلص من الاعتباطية المعرفية اليونانية بخصوص تصورها لحقائق التاريخ الكلية التي تنفي إمكان تحققها كعلم مستقل، ومن الاعتباطية المنهجية الإسلامية بخصوص تناولها لحقائق التاريخ الجزئية التي تنفي إمكان خضوعها لمنهج مستقل، ثم كيف أعاد دمج الصوري في العيني بإثبات وجود النظام في الحياة الإنسانية النظام الذي تثبت "مجاري العادات" وجوده كطبائع مستقرة، وهو ما يأتي تفصيله تواليا.

رأى أبويعرب المرزوقي أن التأسيس الخلدوني لعلم العمران قام على منظور نقدي مضاعف لمكانة علم التاريخ من جهتين :

الأولى: نقد التصور اليوناني، الأرسطي تحديدا، لمكانة علم التاريخ وعلاقته بالفلسفة، حيث اعتبر أرسطو الأدب أقرب إلى الفلسفة من التاريخ، باعتبار أن الفعل الإنساني الذي هو موضوع التاريخ يقوم على العشوائية والاعتباط حد الفوضى التي يستحيل معها اكتشاف نظام تسير عليه الجماعات الإنسانية يمكن العقل من ضبطه تصوريا، وهذا ما دفع بالفارابي إلى تبني الموقف نفسه فصنف التاريخ ضمن "الحكمة العملية" التي لا تقبل الحصر العلمي، فقد ذكر ابن خلدون تعريضا بقصور النظر الأرسطي

إلى التاريخ، وتحديدا في قوله أن للتاريخ باطن يمكن من خلال التنبه إليه تجاوز الظاهر الذي يبدو فوضويا بلا نظام فقال: "في بطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة وعريق، وجدير بأن يعدّ في علومها وخليق" المقدمة ص16، فقوله عن علم التاريخ أنه أصيل في الحكمة، يقصد به أصيل في الفلسفة، وجدير إذن بأن يعد في علوم الفلسفة وعريق، فصيغة الاستنتاج "فهو لذلك" تكشف عن أن ابن خلدون استشعر ووعى جيدا غياب التاريخ كعلم عقلي في الفكر اليوناني، وهو يستدل على استنتاجه بأن للتاريخ باطنا، وهو ما يؤكد ما ذهب إليه أبويعرب من وجهين: أن اكتشاف علم العمران كان في أحد وجوهه استكمال لنقيصة كانت حاصلة في الفكر اليوناني، وأن ابن خلدون وجه نقده بوضوح إلى إصلاح علم التاريخ الذي ساد في الفكر الإسلامي بينما كان مقتضبا ومختصرا في بيان توجه نقده للفكر اليوناني بخصوص علم التاريخ .

الثانية: نقد التصور الإسلامي، الفقهي خاصة، لدور علم التاريخ ومنهج بحثه، حيث اعتبر الفقهاء التاريخ علما نقليا ينقل بالسماع دون أي أداة تحقق من الصواب والخطأ فيه، فغدى فنا مباحا لأي كان يتكلم فيه بلا ضوابط عقلية تميز الحقيقي عن المزيف فيه، فقد ذكر ابن خلدون في مقدمة المقدمة ما يلي عن التاريخ من يمارسه كفن في عصره ومن قبل عصره: ".. تسمو إلى معرفته السوقة والأغفال.. تتساوى فيه العلماء والجهال.. تُطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال.." ونتيجة لذلك تعرضت حقائق التاريخ إلى ما أورده ابن خلدون في مقدمة المقدمة أيضا: "خلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا فيها وابتدعوها، وزخارف من الروايات المضعفة لفقوها ووضعوها، واقتفى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها.. فالتحقيق قليل، وطرف التنقيح في الغالب كليل، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل، والتقليد عريق في الآدميين والتطفل على الفنون عريض وطويل.." ص15 16 المقدمة.

إذن فقد تضمنت مقدمة ابن خلدون منزعا نقديا واضحا، نحو تصور الفكر اليوناني لمكانة علم التاريخ بين العلوم، وتصور الفكر الإسلامي لكيفية التعاطي مع علم التاريخ، فما تنبه إليه ابن خلدون، ولم يسبقه إليه أحد هو فكرة أن للمجتمعات البشرية قوانين منظمة ذات نسبي ويمكن الإمساك بها ككليات صورية، وهو ما لم ينتبه إليه أرسطو الذي رأى بأنه "لا علم إلا بالكلي" وأن التاريخ إنما هو ضرب من الجزئيات العينية التي تحدث في الواقع بلا نظام مؤطر لها، ومن ثم فلا يمكن للتاريخ أن يكون علما(1)، وهو ما دفع أرسطو إلى إخراج التاريخ من العلوم العقلية، لعدم تصوره أن يكون للمجتمعات البشرية طبائع موحدة ومشتركة قارة يمكن للعقل أن ينجز عنها تصورا قارا أيضا، وقد نحا نحوه الفارابي الذي رأى بأنه لا يمكن للتاريخ إن يتجاوز "الحكمة العملية"، أي لا يجدي التاريخ أن يصير علما، إلا أن يحاول الانخراط فيه الممارسون، فالتاريخ في تصوره لا يمكن أن يردّ إلى طبائع مستقرة.

حسب أرسطو إذا كان التاريخ علما بالجزئيات الحسية وليس بالكليات العقلية، فموضوعه هو العرضي المتغير والمتحول في الزمان والمكان، بعكس الكليات العقلية التي هي جوهرية وثابتة في الزمان، وحسب الفقهاء فإن التاريخ علم نقلي على منوال علوم الدين التي تأسست خلال عصر التدوين، فهو علم أداة مفيد في علوم كثرة منها أسباب

النزول وعلم الرجال وغيرها، فأصبح علم التاريخ مقصيا معرفيا من الفلسفة وقاصرا منهجيا في الفقه، ذلك ما جعل ابن خلدون يبحث عن حل مضاعف لمعضلة علم التاريخ واحدة ذاتية فيه وهي عسر تحقيق العلمية فيه إذا وحتى بعد إثبات إمكان العلمية فيه يبقى تحقيق الموضوعية فيه محل شد وجذب وأخذ ورد، والثانية عرضية بالنسبة إليه هي انحطاط الكتابة التاريخية في عصره، كما تبين فيما نقلته بداية هذا النص عن ابن خلدون.

رأى ابن خلدون أنه لا يمكن حل المعضلتين إلا بتقريب كل من الكلي الصوري و الجزئي العيني إلى بعضهما :

-1الكلي الصوري: بما هو مؤدى "مجرى العادات" أو الطبائع البشرية التي يمكن تصورها عقليا، كأسباب عملية علمية لأحداث التاريخ والاجتماع بعد تخليصه النظري من الثبات المطلق إلى الثبات النسبي وذلك لاستحالة الثبات النهائي لحركيات - الواقعين التاريخي والاجتماعي، أي أن ما يبدو ثابتا من أنماط قارة عبر الأجيال إنما هو ممكن التحول النوعي إلى إطار تاريخي جديد لا قديم فيه إلا التشابه الظاهري الفعلي للأنماط الجماعية .

-2الجزئي العيني: بما هو مؤدى "مجرى العادات" أو الطبائع البشرية التي تحصل فعليا، كأحداث عملية تاريخية اجتماعية بعد تخليصها النظري من الحركية المستمرة إلى الثبات النسبي وذلك لاستحالة التجدد اللانهائي لحركيات التاريخ والمجتمع، أي أن ما يبدو جديدا من أفعال يومية إنما متكرر وفق قوالب وأنماط قارة لا جديد فيها إلا الصدور الظاهري الفعلي للأفعال الفردية .

بهذا يصبح محتوى العلم الجديد الذي يتجاوز الفلسفة والتاريخ معا ويقع بينهما جامعا بين ما في الفلسفي من بنيات ثابتة ممكنة التجريد الصوري على غرار المؤسسات الاجتماعية مثلا، وما في التاريخي من حركية سائلة وتغير زئبقي حاصل في الوجود الفعلي، مثل الأحداث اليومية مثلا، بذلك يتحقق تقريب الموضوعين الفلسفي والتاريخي أحدهما إلى الآخر: "فيدخل تغير التاريخي في الفلسفي وثبات الفلسفي في التاريخي، وكلاهما يعدل الآخر في الأهمية المعرفية والقيمية أعني في نظرية علم موضوع التاريخ وفي نظرية علم هذا الموضوع"، دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها ص 372.

وهذا يعني أن الفلسفة لن تبقى على حالها بعد ذلك، أي بعد إدخال التاريخي المتغير عليها، وأن التاريخ لم يبق على حاله بعد ذلك، أي بعد إدخال الفلسفي عليه، ومقتضى الحال بعد ذلك أن يوجد موضوع تاريخي وسيط بين الكلي اللاتاريخي المجرد والجزئي التاريخي المتعين، وأن المدخل الوحيد إلى ذلك هو "التاريخ المديد" بما هو الحقب الطويلة المدة، فيرى أبويعرب أنه المدخل الوحيد إلى تقريب الفلسفة والتاريخ إلى بعضهما، وهو ذاته "علم العمران البشري والاجتماع الإنساني"، مع تدقيق هو أن الأخير ليس تأريخا للحقب المديدة للتاريخ البشري، إنما هو الموضوع الذي يكون تغيره ضمن حقب مديدة، أي أن التاريخ المديد هو مجال دراسات وملاحظات علم العمران، لكون التاريخ المديد الحامل الذي تتشكل ضمنه أحداث التاريخ القصير.

فعلم العمران هو أقرب لأن يكون علما لتغير الطبائع البشرية الذي يحدث بين مرحلة تاريخية وأخرى، لذلك فالتغير مرتبط عضويا بهذا العلم، لذلك فهو ليس فلسفة ذات مبادئ ذهنية أو وقائع فعلية جامدة، ولا تأريخا للتفاصيل اليومية والدورية للشعوب والمجتمعات، إنه حالة وسطى بينهما،

لحاجته إلى التأرجح الدائم بينهما، الالتقاط الحسي للملاحظات والمعلومات عن الظواهر والأحداث في التاريخ القصير ثم محاولة تأطيرها الصوري ضمن نطاق التاريخ المديد .

وعليه فإن نقد الأخبار التاريخية -ومنها الإعلام الإخباري في يومنا- يكون بناء على استحضار التاريخ المديد والقطائع التي حصلت فيه، بما يجعل متلق الأخبار – أيضا المعلومات أو الأفكار- يضعها على محك التمحيص الذي استنتج ابن خلدون أدواته التي بها يصبح ممكنا تحقيق الموضوعية في العلوم الإنسانية، وبالتالي يكون ابن خلدون قد عرج إلى معالجة المعضلة الثانية في علم التاريخ، وهي معضلة المعايير المنهجية لعلم التاريخ، فهو علاج لسطوة التحريف وسيادة الأهواء في تعاطي القص التاريخي الخاص بالتاريخ القصير في المجال الإسلامي، وهو ما أجمله ابن خلدون في فصل في طبيعة العمران بحيث يمكن إجمالها في سبعة مبادئ، إذا عرضها ابن خلدون سلبا كما هو وارد في النص أدناه(2) والتي يمكن تحديدها إيجابا كما يلي: 1- الحياد وعدم التحيز، 2- التحقق من صدقية المصدر، 3- الإلمام بسياق الأحداث والأقوال، 4- الشك في المسلمات القبلية، 5- التأكد من مطابقة المزاعم والادعاءات للوقائع، 6- النزاهة والابتعاد عن استحضار المصالح. 7- الإلمام بطبائع الناس في العمران. حيث اعتبر الأخير هو المعيار الرئيس والمتقدم على كل المعايير السابقة .

بذلك يكون ابن خلدون قد قدم العلاجين المعرفي والمنهجي الذي بهما يكون علم العمران هو ثمرة عرَضية النقدين المعرفي والمنهجي، بحيث لم يكتف ابن خلدون نفسه بتقديم النقد، إنما أقام العلم الذي به يكون تجاوز النقائص في الفلسفة والتاريخ متحققا دائما عند الاشتغال بعلم العمران، أي أنه رسخ نقده للفلسفة اليونانية بأن أدخل عليها مبدأ التغير والنسبية انطلاقا من علم التاريخ، كما أنه رسخ تأسيسه للمعايير المنهجية للتاريخ بأن حدّد معاييرها العقلية الضابطة عليها، وذلك كله بناء على مفهوم ضمني لم يذكره ابن خلدون، وإنما اكتشفه الحس الفلسفي الرفيع للأستاذ أبويعرب وهو مفهوم "التاريخ المديد"، فمفهوم التاريخ المديد ابتكار خلدوني صرف فلسفي الطابع(3) هو الذي كان المحرك الخفي لابتكاره علم العمران، وهو ذاته زبدة النقدين للفلسفة والتاريخ معا. وعليه، لم يعد علم التاريخ علما بالماضي فحسب، بل صار أيضا علما لتخطيط المستقبل، فكيف؟

قام التاريخ المديد على ملاحظات التغيرات النوعية في التاريخ، وتلخيص ما حصل خلال المدد الطويلة باختصارها إلى أهم سمات كل عصر، السمات التي تبرز بفعل التراكم الكمي للزمن والأفعال الإنسانية، ذلك ما يجلي "صورة" التاريخ القصير وحدوده التي تبدأ بقطيعة وتنتهي بقطيعة، لذلك فإن مصنفات التاريخين المديد والقصير تقوم بالدورين الآتيين:

1- الانطلاق من القطيعة التاريخية تحليلا وفهما، باعتبارها ذروة فهم خاتمة المرحلة بما هي تبدل نوعي.

2- الاستناد إلى خاتمة المرحلة السابقة، وما حصل في آخرها من تبدل نوعي يتيح البحث في العلل والأسباب.

حيث البحث في العلل والأسباب هو التنفيذ العملي لعلم العمران، فهي: "تؤسس لصورة تاريخية تمكن من جعل الكتابات الموالية للتاريخ الذي سيجري في الحقبة الموالية لها ذات أس يمكن من البحث عن العلل والأسباب"، ومعنى ذلك أن الوعي بما أفرزته

الحقب السابقة، بما فيها الحقبة التي يعاصرها المؤرخ أو العمراني، ستمكنه من توقع الفترة المقبلة وما يمكن أن يحدث فيها من أحداث أو قطائع ممكنة بوعي سببي، ما يعني إمكان التخطيط لتحقيق الأفضل للمستقبل، بفضل إدراك التعاقب السببي للحقب ومضامينها.

ويكون هذا التحديد للقطائع وتفسير عللها خاصا بحضارة بعينها أو الحضارة الإنسانية برمتها، فتكون القطائع أساسا لكتابة التاريخ القصير والسريع، بما هو توثيق للأحداث في كل مستويات الفعل الإنساني، وهو ما حاول ابن خلدون إحصاءه من هيكل ووظائف العمران البشري.

إن التاريخ المديد يقرّب الأفعال الإنسانية في التاريخ من المحيط الطبيعي والمحيط الحضاري المادي، المحيطان اللذات تجري فيهما هذه الأفعال من حيث الإيقاع ونسق التغير، يجمع بين المحيطين الطبيعي والحضاري الكيان المادي "المورفولوجيا الاجتماعية"، من حيث هي صلة بالطبيعة استمدادا منها (البنية الاقتصادية) وإقامة فيها (البنية السكنية)، إذ هنا يصل ابن خلدون إلى حل الإشكال الفلسفي القديم والوسيط بإعادة تعيين علاقة الكلي بالجزئي والعكس، من خلال تقريره الضمني بأن أفعال الإنسان ليست فردية جزئية فحسب بل أحداث جماعية عامة من مستويين:

المستوى العمودي: بين الجماعة ومحيطها البيئي والحضاري، من تأثير أفعال الإنسان بالمحيط الطبيعي مناخا وتضاريس ووفرة وندرة للزرع والضرع.

المستوى الأفقي: أفقي بين الأفراد والجماعة التي تتمحور حول اقتسام واستغلال موارد وثمرات المحيط الطبيعي والحضاري المادي.

حيث العلاقة متبادلة بين المستويين الجماعة مقابل الطبيعة والأفراد مقابل الجماعة، حيث أن الدورات الزمنية للعناصر الطبيعية تؤثر في نمط التبادل الإنساني، على غرار الغلة الغذائية الفصلية، كما يؤثر الابتكار التكنولوجي كفعل إنساني في المحيط الطبيعي، إي إمكان تدخل الإنسان في الطبيعة(4)، وهذا التأثير المتبادل بين الإنسان والطبيعة هو الموضوع الرئيس للتاريخ المديد بما هو "جنس وسيط" بين الطبيعي والإنساني، ومن ثم فهو "الحل الوسط الرابط بين ابستمولوجية العلوم الطبيعية وإبستمولوجية العلوم الإنسانية" ص376.

د/محمد عبد النور 2024/12/12

الهوامش :

(1)- المعلوم أن اليونانيين لم يتحرروا من الوثنية الأسطورية إلا نظريا، أي أن كل جهود فلاسفتهم اتجهت صوب تحرير العقل من الأسطورة وبناء المعارف بشكل عقلي، فاتجهوا صوب البحث عن الواحد العقلي في الطبيعة وتجاوز الكثرة النظرية، أي أنهم أدركوا جيدا بوجود باطن لكل ظاهر، لكن على المستوى العقلي، ولم يقدموا على الإصلاح على المستوى العملي حيث بقيت الوثنية الأسطورية مستقلة لذهولهم عن إمكان أن يكون للاجتماع الإنساني الكوسموس الخاص به، أو قل قوانين ناظمة خاصة به، فقد قام اكتشافهم لعلوم الطبيعة على أساس اكتشافهم مقولتي اللوغوس والكوسموس، أي اكتشاف أن للعقل نظاما (المنطق الصوري) وأن للكون نظاما (السببية)، وأن العلم النظري بهما أصبح ممكنا، فالعلم بالعقل أنتج المنطق الصوري بما هو تفكير العقل في نفسه، والعلم بالكون عن طريق تعقّله من طرق الإنسان، أي محاولة العقل الإنساني ذي النظام (المنطق الصوري) استيعاب النظام الجاري

في الطبيعة (المنطق السببي)، بينما كان اليونانيون غير مدركين لوجود نظام جاري في الاجتماع البشري (منطق الطبائع)، فغاب البحث عن الواحد الحسي في الاجتماع البشري لتجاوز الكثرة العملية، وهو ما كان يتطلب وجود قانون تشريعي طوعي صادر عن الواحد الحسي، الذي هو أصل الواحد العقلي، وهو ما تحقق في الجزيرة العربية مع ظهور الإسلام، فرغم وجود فكر تشريعي سابق على الإسلام إلا أنه لم يكن صادرا عن الواحد العقلي والحسي، ولا كان مكتملا أو خال من التدخل البشري فضلا عن كونه فقدان الفطرية، ففي الإسلام أصبح ممكنا لـ(المنطق الصوري) استيعاب النظام الجاري في (منطق الطبائع) البشرية، فيأتي السؤال عن العلاقة بين المنطق التشريعي ومنطق الطبائع وطبيعة كل منهما؟

العلاقة بينهما في الاجتماع البشري معقدة، فالتشريع المتعالي يأتي كمثال نموذجي يفرض على البشر محاولة السمو إليه، أما الطبائع البشرية فتأتي كحالة فعلية وواقعية يفرض على البشر محاولة السمو عنها، فالطبيعة الصماء فاقدة لعنصر التشريع، وذلك لفقدها الإرادة الحرة، إذ لما يفقد التشريع المتعالي -الصادر عن الواحد الحسي والعقلي- لا يصبح بعدها إمكان تمييز الوجود الإنساني عن الوجود الطبيعي، فيكون الحل إما إهمال التمايز الإنساني عن الطبيعة كما حصل مع أرسطو بداية، أو إلحاقه بالطبيعة كما حصل الوضعية غاية، إذ بهذا نقف على الاختلاف النوعي بين الفكرين اليوناني الذي كان إلحاقه الإنسان بالطبيعة غفلا، بحكم أن غياب التأطير النظري له يؤدي إلى فراغ سيتم بمقتضاه إلحاق الإنسان بالطبيعة، والفكر الوضعي الذي ألحق الإنسان بالطبيعة بشكل واع ومقصود، سواء عند كونت أو ماركس بحكم رفضهما القاطع لمسألة التعالي الإنساني.

بذلك يكون ابن خلدون قد أسس ما يتجاوز به الرؤية الأرسطية الواقعية والرؤية الوضعية الحديثة، حيث اكتشاف وجود الطبائع أو الضرورات في العالم الإنساني مستحيل دون استصحاب مقولات التشريع المتعالي التي تضمن مقولة الفعل الطوعي الحر المقابل للجبر، الذي قالت به الواقعية الأرسطية والوضعية الحديثة، جبرية سلوكية وتصورية، أما تمايز ابن خلدون عن المثالية الألمانية رغم اشتراكهما في فكرة التعالي المثالي، فإن الفارق ميتافيزيقي، أعني أن التعالي الخلدوني غير ممكن ولا قابل للاستنفاذ فهو دائم التجدد استنادا إلى تمايز الخالق عن مخلوقاته، بينما التعالي المثالي الألماني فهو أفلاطوني النزعة قائل بإمكان محايثة المثال، وبالتالي استنفاذ المثل وهو ما يجعلها تتردى إلى وحدة الوجود الصوفية التوراتية المصدر، بينما الفارق بين ابن خلدون والوضعيين هو فارق معرفي ابستمولوجي، حيث حرر ابن خلدون الفعل الإنساني من مقولات الجبر المطلق، أما الفارق بين ابن خلدون والمثاليين هو فارق ميتافيزيقي، حيث حرر ابن خلدون الفعل الإلهي من مقولات المحايثة الإنسانية. ثم ماذا؟ أليس السؤال عندها سيكون ما ثمرة كل هذا الاكتشاف أولا وهذا الإثبات ثانيا؟ وهل هذا الإكتشاف والإثبات يعني الاعراض عن استهلاك المنتج المعرفي والمنهجي الغربي الجاري حاليا أوروبيا وسكسونيا؟

باختصار، تجاوز المنطق الوضعي والميتافيزيقا الحلولية يعني استئناف القول العلمي الاجتهادي، كما يكون الإقبال على المنجز المعرفي الغربي في الإنسانيات تثاقفيا إيجابيا لا استهلاكا سلبيا واجتراريا، وقبل ذلك وبعده أن يتحقق الإنجاز

العلمي والإبداع وفقا للحاجة العملية للمجتمعات في العالم العربي ومحيطه الإسلامي، فضلا عما يمكن تلمسه من استباق ابن خلدون لعصره وملامسة الاجتهادات المعاصرة للأفكار التي أوردها في مقدمته .

(2)- قال ابن خلدون: " ولما كان الكذب متطرقا للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه فمنها التشيعات للآراء والمذاهب فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضا الثقة بالناقلين وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح ومنها الذهول عن المقاصد فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب ومنها توهم الصدق وهو كثير وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع فينقلها المخبر كما رآها وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه ومنها تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك فيستفيض الإخبار بها على غير حقيقة فالنفوس مولعة بحب الثناء والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها. ومن الأسباب المقتضية له أيضا وهي سابقة على جميع ما تقدم الجهل بطبائع الأحوال في العمران فإن كل حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله فإذا كان السامع عارفا بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض". المقدمة ص 45

(3)- التاريخ المديد مقارنة بالتاريخ القصير أشبه بالمثال الهغلي عن أهمية الكلي الفلسفي مقابل الجزئي العيني، وهو مثال الغابة الكثيفة الأشجار التي مهما استغرق الشخص في معرفة تفاصيلها فإنه لن يتمكن من استيعاب صورتها الكاملة إلا بالارتفاع فوق ربوة عالية تمكنه من استيعاب حجمها وحدودها وجوارها ومنظرها بشكل شمولي .

(4)- تم التأريخ ضمن التاريخ المديد لتحول نوعي في تأثير الإنسان على الطبيعة بداية من حوالى خمسة عشر ألف سنة وهو ما سمي بعصر الأنتوروبوسان، بينما كان السائد هو تأثير من جهة واحدة، أي تأثير الطبيعة على الإنسان والخضوع لها بواسطة عملية التكيف التي تضمن بقاءه. 2024/12/12

موازنة بين دوركايم وفيبر

عن واقعية الأول وإسمية الثاني، وأي النهجين أكثر خصوبة؟

اقتطع هذه المشاركة السريعة لمحاولة الموازنة بين تراثي أشهر مؤسسين لعلم الاجتماع الحديث إيميل دوركايم وماكس فيبر، ومحاولة إنجاز مقابلة بين أهم أعمالهما ومفاهيمهما، من باب تحديد الأطر الابستيمية التي ينطلقان منها ويحتميان بها، وكذا لتخليص الإبريز في واقعية الأول وصوريته وإسمية الثاني واختباريته، والإفادة بأن من أهم أسباب مراوحة البحوث العلمية عندنا هو قيامها على التصور الوضعي الذي قتل الفكر الاجتماعي فجعل منه مجرد تأكيدات لما يحصل بنزعة محافظة، وقضت على المنزع الكشفي والنقدي للبحوث بتوهم فيبر غامضا لعمقه وبتوهم دوركايم واضحا لسطحيته.

بداية، ولتجاوز الأحكام المسبقة على الافتراضات المقدمة، لابد من الاعتراف بأن كل واحد منهما اشتغل بعبقرية على مقاربته وأحاطها من كل جوانبها، وألف فيها وأفاض، أعني أن ما سأرجحه للواحد على الآخر ليس حكما على أهليته من عدمها لكن حكما على نفعية نهجه من عدمها، ولأعتبرها مني مجازفة، لكن من باب الإسهام بقدر الاقتدار.

انطلق دوركايم من اعتبار "الواقعة الاجتماعية" ظاهره طبيعية، وعليه يمكن دراستها كما يدرس علماء الطبيعة موضوعاتهم في الفيزياء والكيمياء وغيرها باعتبارها عناصر "غير واعية"، لذلك فإن دراسة الظاهرة الاجتماعية ستقوم على مبدأ "صممية" الأفراد الاجتماعيين الذين يعتبرون من وجهة نظر الباحث الاجتماعي الوضعي كالذرات أو اليرقات في لا وعيها .

فالطريقة السببية الصرفة تدرس العلية أو التأثير بين عناصر الظاهرة بشكل آلي، والآلية هنا لا تقتصر على المبحوث إنما ستشمل الباحث أيضا لكونه غير مشغول بـ"تفهم" المدارك والقصود الخفية لكونه مشغولا في النهاية بما سيجمعه من معطيات ميدانية "إمبريقية" صماء، ليس باعتبار ظاهرية المنهج الوضعي الذي يتعالى على ما يتجاوز الحس المباشر فحسب، لكن ليقوم بتفسيرها ضمن أطر جاهزة مسبقا لأي باحث وضعي هي ذاتها الأطر التي حددها دوركايم نفسه !

فدوركايم رأى بأن القانون النهائي والوحيد لأية ظاهرة اجتماعية ممكنة وفي أي مجتمع كان هو "القهر الاجتماعي"، وتلك هي الفكرة التي بها وطّن دوركايم نفسه ضمن النهج الواقعي الصوري، الذي يعتبر المفاهيم والتصورات حقائق فعليه خارج الأذهان، وذلك ما أكده بتقرير صريح عندما رأى بأن المجتمع يقع خارج أفراده، بما يحدده لأفراده بشكل مسبق على غرار اللغة والعملة والقانون والقيم والأخلاق، مؤسسا بذلك للنهج البنيوي، على أن لا إنكار لاجتهاد دوركايم الدؤوب والصارم في تأكيد هذا الحقيقة التي تفيض بها جل مؤلفاته، والتي تجعل قارئه يدرك مدى قوة حضور الجماعة في حياة الفرد..

ولعل نقطة انتهاء دوركايم هي ذاتها نقطة بداية علم الاجتماع عند فيبر الذي قرر منذ البداية أن هدف علم الاجتماع هو دراسة الفعل التاريخي الواعي الذي يصدر عن الإنسان، بصرف النظر عن أي فعل فردي غير ذي أثر تبادلي، بل إن الفاعل ليس شرطا أن يكون فردا بل قد يكون جماعة، كما أن

الفعل أيضا ليس سلوكا مفردا وبسيطا إنما هو مجموعة سلوكات تصطحب المعنى دائما وتستهدف قصدا نهائيا سيتحقق مستقبلا، لذلك افترض فيبر أن أي فعل إنساني يحمل عنصري المعنى والغائية.

وإذا كان دوركايم قد طالب بالقطع مع الأفكار المسبقة أو الابتسارات، بوصفها الحيلة المنهجية لتحقيق النظر الموضوعي، فإن فيبر لم يكتف بالأمر، أو قل مرّ إلى الحصانة التي تجعل القطيعة متحققة بالفعل لا بمجرد الادعاء، وذلك عندما دعا إلى بناء النموذج المثالي لأي موضوع يراد دراسته، وبناء النموذج يتطلب تفقها لموضوع البحث حتى يمكن الوصول إلى تصوير النموذج بوصفه الخطاط العامة التي بها يمكن قيس الواقع الاجتماعي الفعلي بصورة تحمل أساسيات الظاهرة المدروسة، دون زعم غير متحقق لاكتشاف القانون كل مرّة .

لذلك يحق أن نسأل هل الانتحار اللامعياري قانون ثابت؟ هل التضامن الميكانيكي كذلك قانون ثابت؟ ومع أنه لابد من الاعتراف لدوركايم بما تحمله المفاهيم التي توصل إليها من كثافة فعلية وواقعية، إلا أن اعتباره لها -وإن بشكل غير مباشر- قوانين شبه نهائية وثابتة، سيربك الباحث الاجتماعي ويصيب انطلاقته البحثية للكشف أو النقد بمقتل، وتلك هي معضلة التفكير الصوري العظمى.

أما فيبر فقد قدم نماذج مثالية عن الفعل الاجتماعي، فهو قد فعل بناء على وضوح منهجي بأن جعل منه حيلة منهجية واضحة المعالم متاحة لكل باحث، ذلك أن أي باحث بإمكانه أن يبني نموذج الموضوع المدروس بناء على سعة اطلاعه الواقعي والنظري على الموضوع، وأنها من ثم ليست نماذج نهائية يمكن التعقيب عليها بالنقد أو الإضافة .

بينما نجد أن دوركايم وبتركيزه على تخصصية البحث الاجتماعي وقطع الصلة مع أي اختصاص مجاور حيث خص بالذكر الاقتصاد والبيولوجيا وعلم النفس، جرد الباحث أيضا من النظر في أهم مبدأين في تحقيق الخصوبة لعلم الاجتماع وهما النظر في تاريخية الظواهر كيف تشكلت وتطورت، والنظر للظاهرة انطلاقا من المستوى الفردي، المستوى الذي انتقد دوركايم فيه تارد الذي رد منشأ أية حقيقة اجتماعية إلى فرد بعينه، بينما أكد دوركايم على إغماض العينين عن كل حقيقة غير اجتماعية التي مصدرها بالنسب للباحث الميدان فقط.

تتجلى إسمية فيبر إذن في التحرز من التعميم في المسائل العلمية الإنسانية، وعدم القطع بعمومية القانون من جهة، وقبل ذلك التمييز بين الصورة والواقع الذي تعبر عنه، واختبار النموذج المبني من قبل الباحث، وعلى ذلك اعتباره الفاعل الاجتماعي كائنا حرا، كما تدل تسميته له بأنه "فاعل"، وذلك انطلاقا مقولة خصوصية العالم الإنساني وتمايزه عن العالم الطبيعي، وهو ما تملك المدرسة الألمانية تأسيسا مركبا عنه، سواء عبر مقولات التأسيس الحقيقي للعلوم الإنسانية الذي حققته الكانطية الجديدة سواء عند دلثاي الذي أكد على التمايز الابستمولوجي علوم العقل/الروح عن علوم الطبيعة فأبدع مثلا مفهوم "التجربة المعيشة" الذي حرر من تجريبية علوم الطبيعة، وريكرت الذي قال بالتفاصل المنهجي بين العلوم الثقافية والعلوم الطبيعية.

بل كان فيبر تارة كانطيا عندما مايز بين الفعل ومعنى الفعل، أي بين الشيء في ذاته، والشيء منظورا إليه، وأنه كان تارة هيغليا عندما قال بتسرب مفهوم العمل والخلاص الأخرويين إلى العمل والخلاص الدنويين عند البروتستانت مفسرا به نشاطهم وتفوقهم في الرايخ الألماني، مانحا الأولوية والتأثير للفكرة على الواقع، فالمؤسف أن نجد في كل هذه الخصوبة غموضا عند البعض، بينما نسأل بحق ماذا فعل كونت إلا أن اقتبس من علوم الطبيعة منهجها التجريبي بطريقة مدرسية فجّة وبنى عليها قانونه عن المراحل الثلاث، وعلى ذلك الأساس والمنظور بنى دوركايم سياج التخصصية الضيق لعلم الاجتماع.

وعليه، فإن فيبر بنى منهجا لعلم الاجتماع جسر فيه بين الاختبارية الحسية والفهم التأويلي لمعاني الفعل الإنساني وقصوده، بناء على حقيقة تعقّد الفعل الإنساني الحر في جوهره من حيث عدم إمكان التوقع الدقيق إلا بعد المحايثة التجريبية للخصوصيات بعد الافتكاك النموذجي/الفرضي لعموميات الظواهر، هذه التركيبية النظرية، إضافة إلى التركيبية المنهجية التي أشرنا إليها في الوضوح المنهجي الذي يجعل من الاكتشاف السوسيولوجي متاحا لكل باحث بدل احتكاره على طريقة التعميم الصورية عند دوركايم.

أخيرا، لابد من الإشارة إلى اللفتة الفيبرية الذكية التي وسّع فيها النظر إلى مفهوم الاجتماع، انطلاقا من قوله بأن التفاعل بين الإنسان والحيوان يعتبر من اختصاص السوسيولوجيا، بل ومن اختصاصها أيضا دراسة تفاعل الحيوان بالحيوان، فكان فيبر أسبق من إدوارد ولسن الذي ابتكر الدراسة الاجتماعية للسلوك الحيواني من داخل البيولوجيا، والمعلوم ما تقوم به الإيثولوجيا - كعلم لدراسة السلوك الحيواني- اليوم من تغذية راجعة على المراجعات الحاصلة لمفهوم الإنسان والاجتماع الإنساني.. د/ محمد عبد النور 2024/11/21

نموذج الحجب والتمام عند أكبر

انطلق جميل أكبر من حقيقة أن الإنسان كلما استغرق في التفكير كلما ازدادت حيرته، لأن من طبيعة العقل أن يفتح السؤال بعد السؤال، فهو وإن توصل إلى إجابة ما في لحظة معينة، فإنه سينتقل إلى سؤال آخر، إما ليعمّق فكرته عموديا، أو ليوسعها أفقيا، فبقدر ما أن ذلك علامة على قوة العقل وحيويته، إلا أنه في الوقت ذاته علامة على ضعفه؛ فالمعلوم أن الاستمرار في التساؤلات دون الوقوف عند جواب محدد والانتهاء إليه لبدء العمل، يعني الغرق في لجج لا نهائية من التحير والشك والفراغ الوجودي الذي لا ساحل له. لذلك كان من المنطقي أن يخط الإسلام حدا للعقل يقف عنده، فكما وضع للجوارح محظورات تمنع اقتراف بعض الأعمال كالسرقة لليد والنظر للعين، كذلك أمر الإنسان أن يحجب عقله من جهتين: أ- جهة أن لا يستغرق في السؤال المعرفي إلى ما لا نهاية، وكأنها الغاية، فهذا غير مرغوب في الإسلام، لأن العقل في النهاية أداة وليست غاية لذاتها، ب- جهة أن لا يطرق بعض المسائل التي ليست من اختصاصه، ولا قدرة له عليها، من قبيل البحث للبت في مسائل الحقوق وتوزيعها بين الناس، كما يفترض الأستاذ جميل، فيمكن عد الأخيرة صلب أطروحته كلها في مصنفه "قص الحق". لذلك، وابتداء فإن إعمال العقل في الإسلام ليس مطلوبا لذاته، فهو أداة للإقدام على العمل في رؤية واضحة وتخطيط محكم، دون أن يكون مصدرا ابتدائيا في الدفع للقيام بأي عمل أو منعه، أي دون أن يكون مرجعا في التشريع، فالعقل بخصوص التشريع للحقوق يقف موقف المنفذ للتشريع لا المشرع ذاته، فقصور العقل عن الإحاطة بالوجود الاجتماعي ما يكتنفه من نزعات وتعقد يستوجب أن يصدر التشريع في مسألة الحقوق عن مصدر متعال... ويوضح جميل أكبر المنزلق الذي وقع فيه الفكر الإسلامي عندما لم يدرك الفارق بين الاندفاع نحو الإنسان والاندفاع نحو الأعيان، وأن مرد الأول هو الاعتماد المطلق على العقل في توزيع الحقوق ضمن المرحلة التاريخية، وأن مرد الثاني هو اعتماد الحرية السيدة للأفراد في التصرف في الخيرات ضمن الحيز الجغرافي، وعدم التمييز هذا جعلهم يقبلون بإعمال العقل في مسألة توزيع الحقوق، وهو قد بتت فيه الشريعة بأن منعت تشريع البشر للبشر، لأنه سيتضمن بالضرورة منعا أو تقييدا لما كانت الشريعة قد أباحته أو سكتت عنه، وعدم الفهم هذا كان العلة التي رسخت تخلف شعوب العالم الإسلامي وجعلته يتضاعف. د. محمد عبد النور 2025/01/14

مدخل إلى الفكر الإسلامي

نص قديم. بعنوان: مدخل إلى الفكر الإسلامي. اعتمدته كمحاضرة افتتاحية لمقياس: قضايا فكرية معاصرة، في كلية المنار للدراسات الإسلامية. ملحقة غرداية. ألفيته في سياق بحثي عن النصوص القديمة. أعيد نشره تعميما للفائدة. ولما فيه من تيسير للدخول إلى فكرة الاستخلاف والمدرسة النقدية. يعود إلى حوالي عشر سنوات.

نص المحاضرة :

-الإسلام بطبيعته دين وليس فكر، والدين أمر عملي أساسا يعنى بالعقيدة والتشريع، أي بتوجيه القلب والجوارح إلى السلوك الصحيح، وفي ذلك يقول محمد إقبال في مفتتح كتابه تجديد التفكير الديني في الإسلام: "القرآن الكريم كتاب يعنى بالعمل أكثر مما يعنى بالرأي.(1)"

-وسند ذلك أن الإسلام كان يخاطب أناسا يعيشون في الصحراء وتحكمهم الأعراف البدائية، إذ لم تكن لهم حضارة تدل على علم موجود، إلا ما كان شعرا يعبر به الإنسان الجاهلي عن ذاته ووجدانه. فضلا عن أن الوحي ذاته تنزل على نبي أمّي ليست له دراية بالقراءة والكتابة.

-إلا أن التفكير في طبيعة الدين الإسلامي كان تاليا لتمام تنزّل الرسالة الإسلامية، خضع في ظهوره إلى ظروف احتكاك المسلمين بالحضارات المجاورة، حيث الحضارة الناشئة كانت بحاجة وبحكم طبيعتها الرسالية إلى الانفتاح على باقي الشعوب.

-والمعلوم أن لكل حضارة مبادئ عقلية ذات مصدر ديني (2)تستند إليها في بنائها الداخلي مثل نظام الحكم والتشريع وكل ما يتعلق بالحياة العامة للمجتمع، فلما احتك المسلمون بالحضارتين الفارسية والبيزنطية لم تكن تلك المبادئ قد صيغت بعد، مع أنها كانت موجودة في المصدر الديني المتمثل في القرآن. وهو ما تسبب في اندراج الحضارة الإسلامية العقلي ضمن مبادئ الحضارتين.(3)

-ولما كانت مبادئ أية حضارة ذات مصدر ديني، فإن انسياق العلماء والباحثين المسلمين وراء الحضارتين يعني حدوث تصادم حتمي بين العقيدتين الإسلامية وعقيدة الحضارة المقابلة بحكم أن طبيعة التفكير تستمد أصولها من الدين، ويرجع ذلك إلى عدم توفر المسلمين على التأطير العقلي لدينهم، وهو مايكون بذلك حصنا لهم من الوقوع في التناقضات المنطقية الخفية والتي سيكون لها نتائج على الجانب العملي في الحضارة الإسلامية بعد ذلك، يؤدي إلى فقدان شبه كلي لروح الإسلام في واقعهم الاجتماعي.

-لذلك فقد انبرى بعض من المفكرين المسلمين عندما استوعبوا تلك الحقيقة إلى البحث في الطبيعة العقلية والمنطقية للدين الإسلامي، فكانت مهمتهم ذات اتجهين هما :

-أولا: مهمة نقدية لما هو سائد من اقتباس علمي ومعرفي غير واع بالاختلافات العميقة الناتجة عن تجذر العقيدة الدينية في الفعل الإنساني عامة والممارسة المعرفية خاصة.

-ثانيا: مهمة استكشافية لطبيعة الدين الإسلامي، بمحاولة صياغة إطار عقلي هو منظور معين محاولة استكشاف لخصوصيات الفكر الإسلامي

وحدوده لتمييزه عن غيره من الأنماط الفكرية أو المنظومات المعرفية السائدة.

-ولئن كانت المهمة الأولى ظرفية وممكنة لكونها تقتصر على نقد الجزئيات التي يأتي بها المفكرون، فإن الثانية تعد ونظرا لطبيعتها الكلية محاولة في إعادة الصياغة العقلية للوحي مغامرة خطيرة تنطوي على محذور أساسي هو تبني مكانة الشارع نفسه، إذ يكون بمثابة التوقيع عن رب العالمين .

-فنخلص إذن إلى أن تأسيس الفكر الإسلامي ينطوي على لحظتين هما:

-اللحظة التاريخية: حيث أن نشأته كانت دفاعا عن الإسلام في ظرف اندرج فيه المسلمون في النمط الحضاري السائد، وهو سعي متواصل على مر اللحظات التاريخية.

-اللحظة المفهومية: محاولة استرجاع عقلية لمبادئ الإسلام الأساسية، عن طريق تحديد أصول الدين ووضعها ضمن إطار منطقي عقلي، ومنها أيضا مقاصد الشريعة .

-وبين اللحظتين تداخل يحصل من خلالهما أن تاريخ الفكر الإسلامي ذاته هو تاريخ البحث عن خصوصيات هذا الفكر وحدوده، بوصفها جميعا مقاربات حاولت أن تفهم النص الإسلامي. فكانت إذن الممارسة الفكرية في الإسلام كلها ذات غاية لا تقف عند حدود التفكير بل تقصد به غايات عملية، هي العمل على الحفاظ على خصوصية الشرع ذاته.

الهوامش :

(1)- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة، ص01

(2)- يمكن اعتبار الغفلة عن هذا الأساس هو المصدر الأساسي الذي حصل ويحصل في الحضارة الإسلامية عامة وفكرها خاصة. بدايته هو التصور الموهوم عن تصادم النقل مع العقل وغايته الصراع السخيف بين العلماني والإسلامي. فمن غير المنطقي تصور الشيء نقيضا لذاته، فإذا كان الدين هو الذي يؤسس لمبادئه العقلية فكيف يمكن أن يتناقض معها؟!، إذن فالتناقض الوحيد الممكن قد ينتج عن غفلة الفكر عن حقيقة الدين نفسه، اللهم إلا إذا تأسس الدين نفسه نقيضا للعقل كما في التحريفات المسيحية للدين، بينما في الإسلام يتعذر التقابل بين العقل والدين لعلّة ذاتية مضاعفة: شكلية هو عدم تعرض نصه التأسيسي للتحريف، ومضمونية: كونه دين الفطرة التي هي عين العقل .

(3)- أبويعرب المرزوقي، شروط نهضة العرب والمسلمين، دار الفكر دمشق، الطبعة الأولى 2001، ص09

التمحيص والتحقق كالتزام أخلاقي ومنهج علمي في ظل التزاحم والتدافع الفكري والثقافي

نص محاضرة ألقيت بكلية الإصلاح يوم 27 مارس 2025

1- السمات الرئيسة لتاريخنا الراهن وانعكاساته الفكرية:

تتميز المرحلة التي نعيشها كأجيال، وعلى عكس المرحلة السابقة، بكثرة الأفكار والنزعات والاتجاهات إلى حد يصعب عده أو حصره، ويعود ذلك إلى عوامل كثيرة ساهمت في هذا التدافع الكبير أهمها: التكنولوجيا التي هي حديثة العهد: والشبكة العنكبوتية أهم التكنولوجيات التي ساهمت في فسح المجال أمام "تزاحم الأفكار" بما هي معتقدات تصورية أو خيارات عملية. شاملة لكل مجالات الحياة بداية من طريقة ونمط العيش في الحياة اليومية إلى القناعات الدينية والعقائدية .

وما ساند الشبكة العنكبوتية خاصة: أجهزة الاتصال الذكية ومواقع التواصل الاجتماعي وما توفره من أهم السمات في كل منها: الملكية والخصوصية الشخصيين بالنسبة للأجهزة والتراسل والمحادثة المباشرين بالنسبة لمواقع التواصل، وهي بهذا تكاد تحدث تغيرات جذرية في جل المجتمعات. خاصة مجتمعات العالم الإسلامي التي تقوم على القيم الدينية والعرف الاجتماعي. تغيرات تثورها من الداخل بشكل بطيء وغير مرئي أحيانا ..

فرغم ما يبدو في الشبكة العنكبوتية التي أصبحت متوفرة في كل البيوت تقريبا، من بعد نفعي وترفيهي، إلا أنه وباستقطابه لجميع أفراد العائلة بما فيها المرأة والأطفال، وبما يلبيه من إشباع للميول والرغبات، أصبحت وسيلة ذات تأثير جدّي في مختلف مناحي الحياة رغم افتراضيته.(Vertualty)

يبقى سؤال إمكان الاستغناء عنها سؤالا محيرا من حيث صعوبة الاستغناء عنه لنفعيته التي لا تقاوم، إذ أصبحت الحياة مبنية عليها بشكل وثيق. فضلا عن ضبط التعامل معه من قبل الكبار الذين من الجيل الذي تطورت التكنولوجيا بين يديه تدريجيا، فضلا عن الناشئة التي أصبحت تكنولوجيا التواصل الذكية جزءا من شخصيتهم منذ البداية.

والواقع أن التكنولوجيا ليست العامل الأول والأخير الذي أحدث ظاهرة "تدافع الأفكار وتزاحمها" (غايتها النهائية استقطاب الأفراد إليها لتكثير سوادها)، بل قد سبقها أهم أربع أحداث رئيسية مهدت لكل هذا في مجتمعاتنا، التي أضحت في التاريخ الحديث تستقبل تأثيرات المجتمع الأوروبي الذي عرف ثورة اجتماعية داخلية غيرته رأسا على عقب .

أولها الاستعمار الحديث الذي أحدث الصدمة الاجتماعية والثقافية لمجتمعات العالم الثالث -ومنها مجتمعات العالم الإسلامي- عموما وأصبح سؤالها المركزي حول علاقة الحداثة والإسلام، كما أن الإسلام كان بؤرة لأهم غموض لدى الغرب بشكل عام، لكونه بنى حضارته في معزل عن قيم الإسلام، رغم كونه الركيزة التي اعتمد في عليها في صعوده .

ثانيها سياسات التحديث في الدولة المستقلة التي خلقت ثنائية الرسمي وغير الرسمي في المجتمعات،

فمنذ البداية وإلى اليوم شكلت الدولة كجهاز إداري "كيانا موازيا" للوجود الاجتماعي لمجتمعات الإسلام، وذلك من جانبين: الأول متعلق بأجنبيته من حيث كونه جهاز من طبيعة غربي المنشأ، بمسمى الدولة الوطنية أو القومية الحديثة غربي المنشأ. فالمسلم عامة كانت يعيش قرونا تحت مفهوم "دولة الخلافة".. الثاني متعلق بالخيار الفكرية في تسيير الدولة فهو إما اشتراكي المنحى أو لبرالي المنحى، والمسلمون عندما تحرروا من الاستعمار والانتداب الاستعماري وجدوا أنفسهم دون نظرية ولا نظام خاص بهم يتناسب مع التطورات الحاصلة، فأصبحت خياراتهم إما استدعاء الماضي للهرب إليه: الولي المعصوم والتشتت المرجعي أو التقليد الحرفي والجمود الفكري، أو العلمنة المطلقة واعتبار الدين مسألة فردية. أو اللاأدرية والشك في المسلمات الأساسية في وجود الله وحقيقة النبوة وغيرها من حقائق التاريخ والميتاتاريخ.

ثالثا تعميم التعليم، الذي يؤسس للاستقلالية الفردية من حيث الاعتماد على الذات في بناء المعتقدات الشخصية والتفضيل بين الخيارات الحياتية، وذلك من خلال قدرة الأفراد على الاطلاع على المنتجات الفكرية وبالتالي تعدد المشارب الفردية واندحار رتابة التفكير الجمعي المشترك، ذلك بناء على أن أغلبية الأفراد يتعلمون مبادي التفكير المنطقي والرياضي الذي يمنحهم نظريا القدرة على الحسم في المسائل الفكرية والمعرفية بشكل فردي مستقل.

رابعا الانفجار الديمغرافي، بفضل التطور الطبي عامة خاصة من وسائل التوليد واللقاحات المسبقة، وكذا تطور علاج الأمراض والأدوية، تغلب البشر لأول مرة في تاريخهم على عدو أساسي ومهم هو القضاء محاربة الجراثيم والفيروسات، ما ساهم بشكل أساسي في حفظ حياة المواليد الصغار وعلاج أمراض الكبار والمسنين فضلا عن تطور خدمات الاستعجالات التي تنقذ الكثير من الأشخاص ممن هم على حافة الموت، ذلك ما جعل من النمو السكاني يزداد بمتوالية هندسية، فأصبحت كل دول العالم -أو أغلبها- تضم عشرات الملايين من الناس. وهو ما أدى إلى التعامل مع المواطنين في كثير من الأحيان كأرقام إحصائية، وكجموع سواء كانت متفرقة وساكنة أو متجمعة ومتحركة، وأصبح التحكم في توجيههم فكريا أمر شديد الصعوبة .

2- منهج التعامل مع تتزاحم الأفكار:

الواضح أن التزاحم الحاصل للأفكار يستهدف جذب الأفراد إليه، وبالتالي فإن كل فرد يعيش في هذا العالم عليه أن يدرك أنه مستهدف ليكون أداة في خدمة مصالح مادية أو معنوية لغيره، ومن ثم يأتي السؤال الأهم كيف يجب على الفرد أن يتعامل مع ذلك؟

من الواضح أن الفرد ومن باب "الشعور بالأنفة" يعمل على أن لن يكون أداة في خدمة أحد يستخدمه بطريقة خفية وغير معلنة ولأهداف غير معلنة، خاصة عندما يأتي في قالب خيّر أو جذاب بهدف الاستقطاب، أي استخدام عاطفة الإنسان لجره إلى خدمة أهداف الأغيار؛ وبعبارة أخرى فإن الشعور بالأنفة هو في جوهره سعي لتحقيق السيادة على الذات، إذ يأبى الإنسان غالبا أن يكون تابعا لغيره. فكيف يمكن تحقيق السيادة الفكرية والثقافية على الذات؟

•قبل المرور إلى لبحث عن السيادة، لابد أن نعرف الذات ما هي السمات الأساسية للذات التي نسعى لأن نكون عليها، قبل مواجهة الذوات الأخرى التي

تتنافس علينا، فمعنى أن أكون أنا ذاتي لا ذاتا لغيري، فلا استعير ذاتا أخرى لأتقمصها، وأصبح مغتربا عن ذاتي الأصلية والحقيقية، التي أعتبرها الحصن المنيع الذي يضمن لي الثبات وعدم التيه في خضم تزاحم الأفكار وتدافعها؟

مبدئيا يملك الإنسان معيار مهم هو معيار الفطرة، والفطرة باختصار هي السوية الفكرية والسلوكية، أي أن يكون منطق الإنسان سليما وكذلك تصرفاته معقولة، من حيث هي ميزان الاعتدال، في الحكم على كل شيء.

وهذا معناه أن الإنسان يتعرض بالضرورة لعواصف من حوله فكريا ونفسيا وكذا ماديا وجسديا، عواصف تهدد استقراره وثباته الروحي، فالإنسان معرض بالضرورة للاضطرابات فلا يتصور إمكان الانعزال عنها أو عدم حدوثها بالأساس (العنكبوت 02)، بل هو مأمور بأن يحقق المنعة لنفسه ويساعد من حوله على تحقيقها أيضا، بثبات كبير ونفس طويل(المدثر 06)، فالإنسان هنا يكون أشبه بالشجرة المرتفعة الأغصان والفروع والثابتة الجذع والجذور مهما عصفت بها الرياح والعواصف.

والفطرة تعني أن الحق والحقيقة مسجلان في التكوين الحيوي للإنسان، يمكنه أن يعرف الحق والحقيقة بنفسه، فكل الناس يعرفون الحقيقة لكن الناس يتفرقون بين يعترف بها فيكون "شاهد" ويوجد من ينكرها فهو "جاحد."

وعلى ذلك فإن الفطرة ترشد إلى أن على المرء، وأمام تزاحم الأفكار وتدافعها إنما عليه أن يبني أحكامه على ثنائية الشهود والجحود، وبالتالي الانطلاق في الحكم على أي فكرة تداهمنا من السعي لتصنيفها ضمن هذا المعيار. لكن بين تلقي الأفكار والحكم عليها مسافة عقلية وزمنية لابد منها. وهو معنى "التبين" في القرآن الكريم.

مع استدراك أساسي هنا، وقبل المرور إلى الأدوات المعرفية والمنهجية في معرفة الحق والحقيقة، وهو أن الفرد يسبح في سديم أو فضاء ذو حدود ونهايات لابد من الارتكاز عليها يمكن اختزالها في حدين يبدوان متفاصلين لكنها هما عين الفطرة في الإسلام:

حد الاستقلالية: حيث أخذ الإنسان للميثاق (الأعراف 172) فالميثاق يتعلق أساسا بالتوحيد، توحيد الله، حيث العائد الدنيوي للتوحيد هو السيادة على الذات وعدم التبعية، والخروج عن التوحيد هو سير في طريق التوثين المؤدي إلى التبعية والانقياد للبشر، ونكوص عن مزاج الأنفة الغريزي في الإنسان .

حد الإنسانية: حيث الإنسان الفرد جزء من الجماعة الإنسانية الكبرى، وأن النواة الصلبة لتلك الجماعة هي الجماعة المسلمة باعتبارها الجماعة الأحق قيومية على بقية الجماعات من حيث كون التشريع الإسلامي مبنيا على العدل بين المسلم وغير المسلم، حيث لا تمييز بين المسلمين أنفسهم ولا تمييز بين المسلم وغير المسلم في الشأن العملي، والعدل هو مصدر الشهود الأول حيث الغاية تحقيق الإنسان العدل في المجتمع العدل .

وعليه فإن الذات تتعرف بالفطرة بما هي اعتدال وتوسط قائم على السوية النفسية والفكرية، والتي تؤدي إلى حقيقة التمييز بين الشهود والجحود، والمعيار المضموني للتمييز هو الفكرة النواة وهي التوحيد، وهو منعة من التيه الروحي بين تزاحم الأفكار وتدافعها، والرابطة النواة وهي العدالة، وهي منعة من التيه العملي بين تزاحم الجماعات وتدافعها.

في الختام ننتهي إلى المعايير المحققة لحرية البحث والتحقيق الفردي التي تفضي إلى الحق والحقيقة بالتدريج الجزئي:

أولا: تعليق الأحكام بما هو اتخاذ المسافة بين تلقي الأفكار والمفاضلات وعدم الحكم عليها إلا بعد التحقيق والتمحيص الدقيق، سواء تعلق الأفكار بتبين الأفكار إذا كانت فكرة تدعي الصواب أو تبين المعلومات إذا كان خبرا يدعي الصحة.

وتعليق الحكم هو إلزام النفس المجبولة على المزاجية والاندفاع الانطباعي إلى الروية والتوأدة في طلب الحكم الصحيح على أي فكرة أو خبر، فكبح العاطفة لابد منه لإفساح المجال للعقل، وذلك لتحقيق الموضوعية، وعدم الانصياع لأهواء الذات.

ومن المفارقات أن تمحيص الأخبار والأفكار وتعليق الحكم على الأشياء هو منهج ديني وعلمي في الآن ذاته، وهو ذاته منهج أبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام عندما اعتزل آلهة قومه، قبل أن يصل إلى معرفة الإله الحقيقي. (مريم 48) (الأنعام 77)، وذلك معنى أن إبراهيم كان حنيفا. د.محمد عبد النور

حلقات القراءة بوصفها لبنة استئناف

تحدي الانتقال من العفوية الذرية إلى القصدية الحضارية

استجابة لاستكتاب القائمين على "مجالس" بتقديم استخلاص عام حول الملتقى الذي عقد حول حلقات القراءة بالجامعة المركزية بالعاصمة، سأنطلق من المضمون المشترك لأوراق الملتقى التي تمحورت حول "التحديات" الأساسية التي تواجه هذا الفعل التاريخي المتمثل في "حلقات القراءة" باعتبارها لبنة تأسيسية لشبكة علاقات فكرية وكرابطة نهضوية تراهن على مركزية الفكر والأفكار في اختراق التصلب البنيوي للوضع الثقافي الاجتماعي ومراوحته، ومع الملحظ الأساسي الذي قدمته على الأوراق المتمثل في أهمية العناية بمضامين التحديات للمرور من الحالة الشكلية الرخوة للحلقات إلى الوضع المضموني الصلب الذي يمكن أن يجعل منها نواة حقيقية لاستحداث حركة فكرية عميقة الجذور ومتينة البناء.

لذلك سيكون تركيزي هنا حول الأفق الذي يعد الانضواء تحته ضرورة حيوية في هذا السياق، وهو أفق يتطلب استرجاع واستعادة، وأعني به أفق الرابطة الحضارية الكبرى بما هو الإطار الذي تسبح فيه "مجالس الحلقات"، بأن تتمثل وجودها وحركتها شكليا داخل فلكه من جهة، وأن يكون الأفق ذاته المرجعية التوجيهية الأساسية للفعل القرائي للحلقات من جهة أخرى، إذ بذلك يصبح تصور "الخارطة المكانية والمسار الزمني" هو التصور المشترك والجوهري لكل نشاط وحركة قرائية محددا ومضبوطا بشكل دقيق، ذلك أن الإشكال الرئيس لكل الأنشطة الفكرية لإنسان العالم العربي هو استبعاد الأفق الحضاري لأسباب ودواعي مختلفة أهمها اثنان:

الأول: متعلق بازدراء البعد الحضاري، بأن تتموضع العقول والإرادات ضمن أفق طنجة-جاكرتا، تزدريه لأنها توهمته أفقا ماضويا يعيق عن السير السلس للاندراج واللحاق بركب الأفق السائد واشنطن-موسكو، أو أنه ثانوي بالنسبة للبعد العربي أو الأقل منه.

الثاني: متعلق باستثقال البعد الحضاري، بأن يتصور أنه هدف بعيد المنال يمثل طوباوية لكونه بناء ينطلق من لا شيء من الناحية الفعلية الواقعية، وأن البداية يجب ألا تكون طموحة بما يتجاوز قدراتها، لذلك فلا يتجاوز الانطلاق أو المراوحة البعد الوطني أو أقل منه .

والواقع أن العلتان الوهميتان المعيقتان عن التمسك بالأفق الحضاري إنما بحاجة إلى الاستدلال على تهافتهما:

الأولى من خلال إعادة تقييم البعد الحضاري وأهميته ومكانته باعتباره الأفق الوحيد الذي يجعل الاستئناف وتحريك الرواكد الثقافية الاجتماعية أمرا ممكنا بمنطق التعالي المطلق: استعادة الهوية الحضارية خالصة من شوائب التاريخ.

الثانية من خلال بيان أن الارتباط بالأفق الحضاري لا يتطلب ترسانة مادية ورمزية من الإمكانات والعلاقات بقدر ما يتعلق أساسا بربط الإرادة والفكر بها بمنطق الفعالية المطلقة: استثمار أقل الوسائل لتحقيق أفضل النتائج، والعمل ضمن إطار الممكن.

ذلك أن أما يؤدي إلى الإعراض عن الأفق الحضاري إنما هو خضوع تصوره لمتعلقات التاريخ التي جعلت الفكرة الدينية الإسلامية ترتبط بأفعال البشر التاريخية وكذا بالتحريف الروائي التاريخي فضلا عن الاجتزاء والاقتطاع في فهم أحداث التاريخ، فضلا عن إشكالات تأسيسية تتمثل في الغفلة عن وثاقة صلة الدين والتدين بالحركة والنشاط الحضاري، وذلك بفعل القراءات القاصرة لتاريخ المجتمعات الحديثة، والتمثل الخاطئ لطبيعة الديانة الإسلامية من حيث كونها جامعة بين التاريخين الطبيعي والروحي وكذا جمعها بين بعدي الكونية والعدالة بما لا تتضمنه أية ديانة أو فلسفة سابقة.

أما ما يؤدي إلى استثقال الأفق الحضاري فمرده التصور المركزي لإمكان تحقق الفكرة الإسلامية بأنه يتطلب حالة من الاستنفار لقيادة حضارة كاملة، بينما لا يتعلق الأمر إلا بالتخلص من وهم المركزية القيادية بوصفه مفهوما مناقضا لطبيعة الإسلام القائمة على التكامل الذاتي الآلي للجهود والأعمال بشرط أن لا تحمل الفكرة المضادة لها، وأن الآلية الكامنة في الإسلام بقدر ما تجعله مشتغلا بالتفصيلات الجزئية الدقيقة والمحلية الضيقة للذات ومحيطها بقدر ما تفرض عليه أن يعتبرها جزء لا يتجزأ من كيان أعلى هو الانتماء الحضاري.

وبناء على ذلك فإن المضامين القرائية وغايات القراء وجب أن تتأطر ضمن هذا البعد التأسيسي الركين، البعد الحضاري، الذي تقدم أنه قائم على: التخلص من متعلقات الفكرة الدينية في التاريخ وتمثلها وهي "مستمهاة" من شوائب الأفهام والأفعال البشرية، فضلا عن التحرر من التصورات المركزية في الجغرافيا وتمثلها وهي "متعالية" عن كل تمركز جغرافي أو ديمغرافي، وفوق ذلك كله وهو الأهم، أن يتجاوز استحضار البعد الحضاري وتمثله "التصور القَدَري" من خلال الاعتقاد بعفوية الحركة والنشاط إلى الوعي بضرورة العمل ضمن أفق الوحدة الحضارية بقصدية تامة الإدراك بالأبعاد والمقتضيات التي تتطلبها، ذلك أن العالق في الأذهان والسائد فكريا هو الاعتقاد بإمكان التوفيق بين مدارس وحركات وأعمال مختلفة الغايات، وأن مجرد الجهود النوعية والأعمال ذات الجودة هي التي ستكفل الالتحام عفويا يوما ما، وهذا تصور أقرب إلى الأسطورية منه إلى الواقعية.

فإذا كانت الضرورة تقتضي التراكم في الأعمال المتعددة، فإن التعدد لا يكون في الغايات بقدر ما يكون في طبيعة الإسهام واختلاف الخبرات والتجارب، أي الاختلاف في الوسائل والأدوات والمجالات، باعتبارها روافد تنتهي في النهاية إلى مصب واحد؛ وعليه فإن الغاية الحضارية ستعمل على تساند الشكل الغائي بالمضمون الأداتي، أعني أن المضامين القرائية ستوحد سؤال الجميع نحو أسباب وعلل تحقيق الإمكان الحضاري ضمن المجال الإسلامي العام، ويكون في الوقت ذاته، معيارا نقديا مركزيا شامل لحلق القراءة، وسؤالا يطرح على الكتاب وكاتبه، عن مدى الدافعية التي يقدمها للقاري، الدافعية بما هي الكثافة المعرفية نظريا والكثافة الوجودية عمليا، بحيث يصبح الانتقاء القرائي موزونا حسب درجات الكثافة التي تتوفر في النصوص المكتوبة، لا إلى بلاغتها الشعرية أو تقعرها الخطابي.

ختاما، فإنه وضمن هذه الترسيمة يمكن أن تستحيل حلق القراءة إلى لبنة مهمة في صناعة التاريخ، أعني بارتباطها بالنسغ الحضاري لتكون عنوان "تحول ابستمولوجي" جمعي متحرر من الارتهان إلى منطق الأمر الواقع، إلا لتجاوزه، يجعل من الحاصل

مرقاة للغاية النهائية، فتشرئب الأذهان والعقول إلى مساءلة كل النتاج الفكري والنصوص المدبجة عما تقدمه وتعطيه من ضوء يجلي الطريق، بوصفه لبنة ضمن سياق أعلى وأكبر، بعيدا عن أي ادعائية مغرضة سواء بنسب الإبداع إلى نفسها أو بخطاب ترفي غائب عن الغاية ومغيب لها، ذلك أن الأفق الحضاري أفق متعين ومحدد مسبقا، فهو استخلافي الطابع، لا أيديولوجي، لأن أي ادعاء ملكية وتغييب للغاية الحضارية، سيستحيل بالضرورة إلى أيديولوجيا، بينما البعد الاستخلافي قائم محاكاة فكرية وشعورية لمنطوق النصوص دون ادعاء التطابق، فضلا عن كونها ذات روح كونية تستلهم إطار الجماعة الأم، وأن المشروع لا يرتبط بأشخاص بقدر ما أن المشروع واحد لا يتعدد، هو مشروع الجماعة الحضارية دون انتكاس عنها، ومن دون ذلك خرط القتاد. والله اعلم. د/ محمد عبد النور. في 2025/03/05

نقد

في قول طه عبد الرحمن بأن الفكر العقلي أصله التصوف

وقوله بضرورة المشيخة الاقتدائية، ما مدى سداد القولين؟

في حواره الأخير على بودكاست الشرق، سُئل الأستاذ طه عبد الرحمن عن كيف ولماذا دخل التصوف؟ فأجاب بما يلي مما سأعرضه مرفوقا بإيراد ملاحظاتي، ذلك أنه موضوع في غاية الأهمية يكشف فيه عن منطلقه الصوفي وعلاقة التصوف بالفلسفة عموما، مما يمكنني أن أدعي من خلاله أنه خالف فيه أصحاب النظر النقدي في الفلسفة الإسلامية الوسيطة مرتدّا بذلك إلى مقولات فلاسفة اليونان فكيف ذلك؟

أورد طه عبد الرحمن أن أصل الفلسفة التصوف، وأن الفلسفة كانت موصولة بالدين وصلا تاما، أما أن الفلاسفة الأوائل كانوا متصوفة فيمكن القبول بها، بناء على أن الفيثاغورية جمعت بين كونها مدرسة روحية ورياضية في الآن ذاته، وأما أن الفلسفة كانت موصولة بالدين فنسأل كيف ذلك؟

هل يعني أن اكتشاف الحقائق "العقلية المحضة" يمكن أن تهدي إليه أسطورية اليونانيين أو أورفية بعض فلاسفتهم! وعلى ذلك، أمكن القول أن صلة الفلسفة بالتصوف والدين عامة لم تكن لتحصل إلا من حيث كونها الدافع إلى البحث العقلي لايشذ ذلك عن ذكاء الفرد الهندوسي الذي يعود من ناطحات سحاب الولايات المتحدة والذكاء الصناعي والالكتروني ليتمرغ في أوحال الغانج(*) ، فعندما نحرر الدرس الفيثاغوري في الرياضيات هل علينا بالضرورة أن نستصحب درسه الروحي أيضا؟

بوضوح تام، لقد كان اليوناني يتفلسف حينما يتفلسف حقا في قطيعة تامة مع فكره الديني وتجربته الصوفية، والدليل هو إمكان استخلاص المنظور العقلي الخالص لفلاسفة اليونان دون الاضطرار إلى ذكر وإبراز روحانياتهم، وأن الخلل الذي اكتشفه مفكرو الإسلام من نقاد الفلسفة اليونانية، هو ما وقع فيه الفلاسفة من قصور ميتافيزيقي، هو بالتأكيد من وحي الفكر والتجربة الدينيين عندهم، لكنه قصور نابع من سياق البحث العقلي لذاته، وكذلك قام نقاد الفكر اليوناني بنقده من حيث هو تفكير عقلي، فلم يكن فلاسفة اليونان يأتون حين تفلسفهم بشيء من غير جنس بحثهم الفلسفي العقلي، ولا كان نقادهم المسلمون ينقدون الفكر اليوناني بشيء من غير جنسه، فكانوا مركزين كلهم على العلاج العقلي للمسائل.

حاصل القول أن الفكر النظري العقلي عند اليونان ظهر بانفصاله عن الأسطورة، لكنه انفصل عنها نظريا فتقدم فيها أيما تقدم، لكنه لم يحرّك ساكنا في علاج الفكر الديني بما هو المسألة العملية ونقلها من التوحيد العقلي إلى التوحيد الديني،

فالواضح أن الفلسفة الأولى لليونانيين اتجهت رأسا نحو التوحيد العقلي وإعادة المتعدد إلى الواحد لكن لم يفعلوا الأمر نفسه في الدين، وعليه كان سحب النظر العقلي على المسائل العملية أمرا شبه مستحيل، وأعني بالضبط أن العودة إلى العمل بمنظور نقدي إصلاحي غير ممكن، وذلك لعلة ذاتية تتمثل في أن تاريخية الجغرافيا اليونانية بمرحلتيها الهلينية والهلنستية كانت عذراء من الرسالات السماوية، ولئن كان الوصل في المرحلة الهلنستية حاصلا فقد حصل في جني ثمراته النظرية إن وجدت على المستوى العملي، وهو ما مثلته علوم حضارات الشرق الأدنى بدءا باكتشاف الكتابة .

ذلك بعكس التراث الذي وقف عليه المسلمون، وهو ما جعل من تاريخية الجغرافيا العربية بمرحلتيها الأموية والعباسية قد حصّلت بين يديها التراثان الديني والعقلي وهما كاملان وتامان، وهو ما خول نقاد الفكر اليوناني الوقوف على نهاياته النظرية وعلاجه بالأداة العقلية الجنيسة لماجاء به اليونان، وهنا نأتي إلى القول التالي للأستاذ طه في السياق ذاته جوابا على سؤال علاقة التصوف بالفلسفة وهو تقريره بأن حدود النظر لا يمكن تجاوزها إلا بالعمل، وأن العمل ليس من جنس النظر، فنسأل هل العمل هو فعلا الحل لانسداد النظر؟ وهل الحدود بين النظر والعمل قطعية وتامة؟

في جوابنا على السؤالين سيتضح عمليا وتطبيقيا كيف كان الحل الطهائي ارتدادا إلى الحل الأفلوطيني للتأرجح الأبدي بين المثل الأفلاطونية والواقعية الأرسطية، التأرجح الذي تواصل واستمر في الفلسفة العربية حتى تبلور التقليد النقدي بشكل متأخر نسبيا، فكان طه هنا مرددا لنفس السلوك والتصريح الأفلوطيني، وهو أنه لما لم يجد حلا للانسداد والأزمة التي خلفها أفلاطون وأرسطو اتجه صوب العالم الروحاني فأغمض البصر وفتح البصيرة! فخرج علينا بنظرية الفيض التي هي خليط من العقائد الدينية والآراء الفلسفية، وهذا يشي بغفلة طه عن جوهر الحل الذي قدّمه نقاد الفكر اليوناني من مفكري الإسلام، وفي ذات الوقت يكشف عن طبيعة فلسفته التي لا نجانب الصواب إن قلنا أنها هروبية، تماما كما استنجد أفلوطين بالروحانيات عندما استنفذ كل جهده العقلي، فلسائل أن يسأل فكيف هي المواجهة الجريئة للاعضال الفلسفي بشيء من جنسه؟

لم أنف أن يعمل العامل الديني كمستند جوهري خفي غير ظاهر في الفعل العقلي، عند اليونان، وهو ما يصح عند المسلمين أيضا، ذلك أن نقاد الفكر اليوناني بتلقيهم للمدونتين الإسلامية واليونانية تامتين، لم يخرجوا عن الاستثناء، فهذا الغزالي انتقد ميتافيزيقا السببية عقليا، وهذا ابن تيمية انتقد ميتافيزيقا المنطق عقليا أيضا، إنما الاستثناء هو في كون الرسالة الإسلامية كانت العلاج العملي أساسا لما لم يكن قد عولج من قبل عمليا وكان اليونان غارقين في أساطيره، فهي الرسالة التامة والخاتمة التي راجعت الموروث الروحي وأعطت خلاصته، كما أنها حملت خصائص تجعل منها ممكنة الانعكاس على الموروث العقلي، بما هو التراث اليوناني لنقده وعلاج مكامن قصوره.

وعليه فإن النقدية العربية للفلسفة اليونانية لم تفر إلى العمل بدعوى الانسداد ومحدودية المنطق العقلي، ذلك أن الأمر متعلق بحل مشكلة الانسداد لتكون محررا للفكر وانطلاقه، بدلا من الحل الصوفي الانكفائي، فها هو الأستاذ طه إذن يعلنها بصريح العبارة بأنه صوفي، بعبارة أخرى إن كل ما يمكن أن يقال قد قيل وبالتالي فلم يبق إلا

المرور من النظر إلى الفعل، وسيكون ذلك ديدن كل من لم يمكنه أن يتعامل بشكل هندسي نسقي مع الأفكار فتستحيل حتما إلى رؤية شخصية غير مميزة بين ما هو موضوعي وما هو نفسي، وبعبارة أخرى لم تملك القدرة على استمهاء الحقائق وافتكاك ماهياتها النظرية الخالصة، فتختلط عليها وقائع العالم الطبيعي بوقائع عالمها النفسي، ذلك الذي لم ينتبه إليه الغزالي آخر عمره فانكفأ إلى التصوف كرؤية شخصية وذاتية للعالم لم تستطع البقاء في ساحة الكدح المعرفي الصميم.

في هذه النقطة بالذات أمكن القول أن النظر يصبح في بعده الموضوعي الوجه الآخر للعمل، لأن النظر هو التواصي بالحق والعمل هو التواصي بالصبر، والصبر هو المرابطة على ثغر العالم الطبيعي الموضوعي والتصبر على السقوط في فخاخ الأحوال الذاتية واعتبارها حقائق العالم الموضوعي، وذلك معنى الخطر الذي تحمله أفكار طه على الشباب الناشئ كما نبه أستاذنا أبويعرب، وهي ذاتها العلة التي جعلت الأستاذ طه لا يميز بين العمل بما هو مقابل للنظر، وبين العمل بما هو العمل الصالح والتعبد الذي اشترط فيه الاقتدائية، بينما العمل في النهاية ليس إلا الوجه الآخر للنظر، ويجب أن يكون جنيسا له، وهو ما رفضه الأستاذ طه، وأن التمييز بينهما ليس في النهاية إلا حيلة لبيان الانتقال من حال السلوك الإرادي بالجوارح إلى السلوك الإرادي بالتمثلات والعكس، فالإرادة واحدة وهي جوهر وحدة الفكرين الديني والفلسفي.

وأخيرا، فإن اشتراط الاقتدائية في التصوف في قول طه: "لا يمكن للإنسان أن يصل إلى العمل بنفسه، لابد له في العمل من أستاذ يوصله إلى ذلك العمل، لذلك لجأت إلى التلمذة في جانب العمل" (د53:44) دليل ثان على عدم التمييز بين الأحوال الذاتية ومجريات العالم الموضوعي، كما أنها في الوقت ذاته دليل عدم أهلية أو عدم جرأة على تحمل المسؤولية التي حملها الدين الخاتم للإنسان، وعدم تعامله مع الحقائق، لأن الشخص الوحيد الأحق بالاقتدائية لم يعد له وجود في زمننا، وأخيرا وليس آخرا، القول بالاقتدائية بما هو الحاجة إلى المشيخة هو ضرب من التمثل البدئي الغفل لحال الرسول مع صحابته والمؤمنين، وهو ما جاءت جهود نقاد الفكر اليوناني أصلا وبالأساس لبيان تحوله من طبيعته الخام والبسيطة إلى طبيعة المركبة وغير المباشرة.. والله أعلم وأحكم وهو الهادي إلى سواء السبيل. د/ محمد عبد النور 2024/12/06

-(*)هذا الذي يضرب به المثل في بيان أن العقلانية ليست غير قاضية على الطقوس الخرافية فحسب إنما لها علاقة وطيدة بها أيضا، لأنها روحانية تحيي العقل في نظر الناظر!

كيف نفهم المعجزة من خلال فهم أبي حامد للسببية؟

استفاض الدكتور نضال قسوم فيما يمكن أن يعد نتائج مترتبة عن الفهم الجوهري للعلاقة بين الضرورة والحرية في الطبيعة، أعني أن علاج مسألة "المعجزات" لا يمكن أن يكون كافيا وشافيا دون الخوض في فهم تلك العلاقة.. ففهم المعجزات كمثال يسبقه موقف الإنسان من "قوانين الطبيعة" هل هي حتمية أم لا؟

والحال أن ثورة ابي حامد الغزالي حصلت هنا بالضبط، حين قال بأن قوانين الطبيعة تتكرر تكرر إمكان لا تكرر ضرورة، بمعنى أن ما يجعلنا أن نتصور أن قوانين الطبيعة حتمية في جوهرها هو "مجرى العادة" فقط، أي أننا مثلا نتصور أن طلوع الشمس من الشرق هو حتمي فقط لأنه يتكرر وألفنا ذلك، بينما في الواقع هو تكرر يحدث فقط تكرر إمكان، وهذا الفهم يجعل فهم المعجزة بسيط لا تعقيد فيه، يعني أن نفهم ما حدث من معجزات قبل نبوة محمد وما سيحدث في النهاية من اضطراب لمجريات الطبيعة في الساعة وعلاماتها، إنما يدخل في إطار "إمكان تكرر وثبات قوانين الطبيعة" التي حصل خرقها سابقا وسيتكرر لاحقا، بل وإن المتتبع لمجريات الطبيعة والبحوث الجارية فيها والقائلة بأن الكون سائر إلى اللايقين العلمي والفوضى يثبت ذلك، وعلى ذلك يبقى لكل حدث مهما شذ عن القانون له تفسير ممكن مادام موصولا بالإمكان العقلي لا الضرورة العقلية، وهذا يعني أننا أحلنا الطبيعة إلى إرادة حرة تتصرف فيه هي ذاتها إرادة الله، وأن النظام الثابت الذي تسير عليه، هو أيضا صادر عن أرادة تتجاوز العقل الإنساني، وعليه كان التعرف إلى قوانين الطبيعة تماهيا مع واجب التسخير دون إغفال إمكان الإنفلات دائما... والله أعلم. د/محمد عبد النور 2024/09/15

حذلقات المتنورين.. ليس لها حدود!

فعلا، لا أعرف مدى جدية فتحي المسكيني فيما كتب عن مديح الفلسفة، في عنوان يعاكس به مقال ابن خلدون الوارد في المقدمة عن ذم الفلسفة ومنتحليها، مقال لم يقدّم فيه المسكيني إلا موقفا لا يبدو أن غايته ولا حتى أهميته تتجاوز القصد من معاكسة ابن خلدون إلا في العنوان! أما المضامين فجاءت في شكل انخراط في مواقف متوالية دون قدرة على انخراط فعلي في النقد المضموني لمقال ابن خلدون، وذلك عين القصد الخلدوني من ذم الفلسفة ومنتحليها(*)، لذلك السؤال البسيط هنا: هل أدرك المسكيني فعلا القصد الخلدوني من إيراد مقاله ذاك في المقدمة؟

وسواء كان مدركا أم لم يكن، فإن اعتراض ابن خلدون على الفلسفة والمدعين للتفلسف جاء مخصصا بالتحديد لمثل ما كتبه المسكيني في مقاله، وهو أن التفكير العقلي ليس تبنّ لمواقف جاهزة، ذلك أن غرق المسكيني في مظاهر النص الخلدوني، التي يبدو عليها الاستناد إلى المعتقد في مدخل المقال، وعدم قدرته على استكناه قصده، جعله يتصور الأمر متعلقا بموقف عقائدي ديني من ابن خلدون من التفلسف، وابن خلدون هو ما هو في التفكير العقلي، أو قل المتفلسف في أصول الفلسفة، فما لم يستوعبه المسكيني هو أن الموقف الخلدوني انطلق من نقده الفلسفة والمتفلسفين من حقيقتين: 1- من أن طبيعة البناء الفلسفي اليوناني صورية جامدة، 2- من أن التلقي العربي للفلسفة اليوناني المتبني جملة لكل منطوقاتها أفضى بالفلسفة التي هي علم عقلي بالأصل لأن يكون علما نقليا يردد العقائد الفلسفية اليونانية، فكان ابن خلدون بذلك النقد مؤسسا لأمرين: 1- نقد الفلسفة اليونانية في صوريتها، 2- نقد نتائج جمود فلاسفة العرب في الأمصار الإسلامية، وأنه من ثم: 1- أسس لتجريبية العلم العقلي "الفلسفة" بديلا عن صوريته، 2- أسس لنفعية العلم العقلي "الفلسفة" ليكون علما نافعا في الأمصار الإسلامية.

فهل بعد فهم كل هذا الإنجاز الخلدوني الذي أعاد بناء التفلسف على أصوله، يمكن أن يجرؤ أي "مستنير" من أن يأتي بكلام استعراضي يقرف أي مدرك للمنجز الخلدوني، فمن كتب مثلما كتبه المسكيني ثم أدرك تجنيه على ابن خلدون سيخجل من نفسه فعلا، لأنه سيدرك فعلا أنه ليس مجرد كونه حيا يعاصر بعض جزئيات العلوم العقلية قد تفوق على من مضى من المجتهدين، ولأن ابن خلدون قد رد على ماجاء به من تهريج ظنا منه أنه عين الجرأة العقلية! وأن لابن خلدون عيون متيقظة حتى وهو في قبره.. والله سميع بصير. د/ محمد عبد النور 2024/12/22

(*)- كتب المسكيني مقالا بعنوان: في براءة الفلسفة وصلاح منتحليها، زعم ردا على مقال ابن خلدون في المقدمة الذي جاء بعنوان: في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها. والمسكيني لم يأت بشيء في مقاله على ما يرد مضمونيا على ما ورد في مقال ابن خلدون.

فضيحة "المثقف الوعظي" في موقفه من الحاصل في الشام

رسالة إلى الجموع المنخدعة من المثقفين

ليست الغاية مما سأكتب القدح في الوعظ ولا الوعاظ، لكن الغاية بيان الفارق بين "الواعظ" و"المثقف" ومنهجهما، وذلك من خلال كشف وإيضاح الظاهرة التي علت إلى السطح فجأة وبلا مواربة خلال الحدث الجاري بالشام، أعني المواقف التي انتقلت بسرعة الضوء إلى التباكي على حاضنة الجلاد القديم، ولعن الحاكم الجديد وحاضنته، في تحول ينافي كل معطيات التفكير الموضوعي وادعاء الصواب والحقيقة، حتى أن المرء ليخال أن تلك الجموع المثقفة التي تحولت إلى موقف ذاتوي أبتر يفتقد لأدنى حدود المكنة الفكرية والالتزام الخلقي، بل هي فعلا كذلك، هي بحاجة إلى الدرس الابتدائي في التفكير الموضوعي وكذا الدرس الأول في الموقف الأخلاقي.

إن ما جرأها على ذلك الموقف السمج والهزلي هو الشعور بعدم الرقابة، وأنه يباح للمثقف أن يتخذ أي موقف يتشهاه بلا وازع ولا معيار خارجي موضوعي، فكيف سمحت هذه الجموع الغثائية لنفسها أن تتباكى علانية وتعلن ذلك بلا حياء أنها أصبحت تقف مساندة للجلاد القديم وفلوله وأزلامه بداعي القانون والإنسانية وقول الحق، بناء على مشاهد معدودة شاهدتها آلمت إنسانيتها الرهيفة؟

إن بناء المثقف لمواقفه، أو تحولها رأسا على عقب بناء على مشاهد مفردة، لا يمكن اعتبارها إلا فضيحة مدوية، تكشف عن هشاشته العقلية والنفسية التي ليست إلا نتاج التكوين المبتور والأعرج الذي فشل في تعليمه وإفهامه إن المواقف الفكرية والأخلاقية يجب أن تبنى على النظر المتروي والبصير الذي يستحضر التاريخ والجغرافيا المديدين، فضلا عن القصيرين، لا أن يبنيهما على مشاهد قصيرة في مواقع التواصل أو معلومات من هناك وهناك ليخرج علينا كالبطل الفذ الذائد عن الحقوق، بينما ليس هو في حقيقة الأمر إلا على شاكلة الصبيان الذين لم يبلغوا الحلم ولم يتدرجوا في المدارك العالية لاستيعاب الأشياء في كلياتها الشاملة وآفاقها المديدة.

فإذن على هذا الذي يدعي أنه امتلك زمام الحس الموضوعي من تكوينه الأكاديمي أيا كان اختصاصه، أن يرعوي فيخجل من نفسه، ويعلن لو كان نزيها أنه ليس إلا واعظا وضعته الأقدار والحظوظ في مكانة أصحاب الرأي ومنحته منبرا مجانيا ويسيرا لتقديم خطبه الرنانة وتوزيع صكوك الحق والصواب على الناس بعناوين علمية وفكرية لا تطابق الادعاءات والمزاعم، بل إنك تجدهم يصافحون بعضهم البعض ويتبادلون المجاملات عندما يكتشفون أنهم على رأي واحد، ولست أطلق احتجاجي هذا على المثقف الوعظي إلا بناء على مشاهدات عديدة يجمع بينها أنها تتحدث باللسان العربي.

فإذا كان الواعظ والمنهج الوعظي يقوم على المباشرة والآنية في تأسيس خطابه، إذ يسارع رأسا إلى تقديم نصائحه للناس بغية الترميم المباشر للأحوال والأفعال الإنسية، بمنطق وذكّر، وذلك له مجاله وإطاره النافع في الإصلاح الديني والاجتماعي، إذا يمكن للتدخل العاجل هنا أن يفيد فيمنع الفساد ويدفع للصلاح، يكفي فيه المعرفة العملية -الدينية أو العرفية- المباشرة، على ما يقتضيه من إدراك عميق للأبعاد العميقة مما

يشاهده من أحوال وأفعال دليلا على فساد معاني الإنسانية وسعيا لإصلاحها بالتدخل المباشر بناء على المشاهد في عالم الحس .

بينما المثقف وممارسته للتفكير النظري يكون بناء على البعائد لا القرائب، فهو قبل أن تذوبه العاطفة الشعورية لمشهد أو معلومة أو خبر ما، إنما يتحرى أبعادها بوسائل التحقق الموضوعي التي تعلمها والتي يفترض أنه تدرب كثيرا على توظيفها في المعرفة النظرية -التاريخية والسياسية- الذي قبل أن ينال إجازة المثقف، بما هي الوجاهة الفكرية للناس، فالمثقف يبني مواقفه على المسافة الفاصلة بينه وبين مباشرة الأشياء، فآفة المثقف انغماسه في الفكر المباشر بمعنييه: 1- عدم الروية والتحري وتحكيم المزاج. 2- مراوحة الشعور والحس الملموس وعدم القدرة على استدخال المدارك العقلية، وذلك للنفاذ إلى العلل العميقة المسببة للأحداث والحوادث، وتقديم العلاج العميق للبعائد والقرائب معا .

وعليه فإن افتضاح المثقف بفعل الحاصل اليوم في الشام، ليس افتضاحا منهجيا شكليا فحسب، بل هو انكشاف لغيبة الوعي عنده بما هو غفلة عن مضامين الإدراك التاريخي والسياسي للأحداث من حوله، وجهل مطبق ليس بالتاريخ وأصوله وفصوله، ولا جهلا بالسياسية في واقعها وأسسها، بقدر ما هو جهل بكيفية توظيف المعارف المحصلة التوظيف الاجتهادي السيد، لا الببغائية المدرسية الاتباعية التي لا قدرة لها على حسن قراءة الوقائع بناء على المعطيات المعرفية الكلية القابعة في ذهنه، ذلك أني رأيت مختلف أشكال المثقفين -من أعلاهم سنا وخبرة وتأثيرا إلى أدناهم سنا وخبرة وتأثيرا- تتخبط في قمقم المواقف العامية المباشرة والتي يوجهها الإعلام المغرض في انسياق واضح صريح لتوجيه المواقف ضد استكمال الشام لمسيرته المظفرة نحو امتلاك أسباب القوة والسؤدد التاريخي الذي يرجوه كل صاحب مروءة.

إن معنى الفاعلية التي تثمر بالقليل من المعارف مقابل الغثائية التي لا تثمر رغم زادها الضخم، وهذه رسالتي الأخوية للمثقف بأن يواجه حقيقة عطالته، وينتقل من منطق الجمع السلبي للمعارف إلى منطق الاستخدام الإيجابي لها، وإن كان هذا اللوم والسخط على المثقفين من جيلي ومن الجيل السابق واللاحق، إلا من رحم ربي، -بما فيهم بعض المثقفين السوريين -بناء على ما رأيت من تهافت المواقف بخصوص مساعي السلطة الجديدة في سوريا لتخطي المعوقات العفوية والقصدية التي توضع أمامها، حتى تسمع أصوات جموع المثقفين تتعالى لتعيد تمركزها ضد التيار ومسار التاريخ، بما سيعيق فعلا إن لم يكن سينكس المسار الجديد، فيصبح المثقفون بهذا الموقف العاطفي المتذبذب الطابور الخامس الذي يفسد السيرورة الطبيعية للأشياء في مسارها.

ختاما، وبعيدا عن كل تفصيلات الموقف وتبريراته فإن الفكرة الواضحة الكبرى عند كل صاحب وعي صاح هي إخلاء السبيل أمام المسار الجديد بما هو المسار الأغلبي والمتفق عليه، وأن ما خلا ذلك وعداه من اعتبارات ليس إلا هامشيا في الصورة الكلية العامة، وأن وقوف المثقف ضد هذا المسار بأي داع هو ضرب من الانتكاس، والله الموفق وهو الهادي إلى سواء السبيل. د/محمد عبد النور 2025/03/09

الصيغة الأصوب للسؤال

هل رفض الغزالي الفلسفة لذاتها، كتفكير عقلي، أم رفض المنهج السائد في الفلسفة؟(1)

الغزالي دافع عن طريقة بديلة في التفكير العقلي. فهو لم يرفض الفلسفة كتفكير عقلي لكنه رفض طريقة التفكير العقلي اليونانية(2) التي جمد عليها المسلمون عند نقلها، خاصة وأنه منهج مدرسي يفرض على أصحابه الاتباع دون الإبداع، وعليه فإن مادافع عنه الغزالي هو إقامة التفكير العقلي على أسس اجتهادية بناء على حقيقة:

1- أن العلم الإنساني خاضع للقصور والخطأ من جهة

2- وأن العلل الاستدلالية التي يقدمها ليست نهائية ولا ثابته.

فهو إذن قد دافع عن الشك واللايقين بما هما هو مصدر الإبداع في الفكر والعلم، وهو ما كان غائبا عند فلاسفة العرب حينئذ، لكن أسيء فهم مقصود الغزالي من "تهافت الفلاسفة" من نفس الشريحة التي تعتمد التصور اليوناني .

لأنها لو قرأت فعلا كتاب التهافت لاكتشفت أن الغزالي لم يكن جاهلا بالفلسفة اليونانية بل كان ضليعا فيها إلى حد جعله يسعى للخروج من ربقتها وجمودها تأسيسا على الروح التي يبثها الإسلام في الإنسان من الخروج عن تقليد الآباء والأولين، وبناء الاعتقادات والاختيارات على معطيات الواقع الحسي لا بناء على السماع الصوري والمحفوظات النصية..

1- السؤال المطروح بطريقة غير دقيقة: أرَفَضَ الغزالي الفلسفة في كلّيتها، أم رفض منها مباحث معيّنة؟

2- لعل العلّة الرئيسة التي بها أسيء فهم الغزالي هي استعمالة للفظ "الفلسفة" في رفضه لما هو في الأصل، أو ما كان يقصده الغزالي بالتحديد: "الطريقة اليونانية في التفكير العقلي"، وأما تبرير استعمال الغزالي للفظ الفلسفة في حد ذاته فمرده إلى "الاقتران الوثيق" الذي قرأه الغزالي -والذي حصل بالفعل- بين اكتشاف اليونان لـ"التفكير العقلي المحض" وإلباسهم لذلك التفكير العقلي المحض لبوسهم المعرفي والمنهجي، لذلك فإن جوهر عمل الغزالي في "تهافت الفلاسفة" هو تخليص "التفكير العقلي المحض" من "الطريقة اليونانية" وإلباسه لبوس التفكير الإسلامي الروح، دون أن يسقط الغزالي في استعاضة المقولات العقلية بالمقولات الدينية، وهذا الكدح الأخير للغزالي جوهري جدا، وهو شامل لكل نقاد الفكر اليوناني، أنهم لم يسقطوا في فخ استبدال الخطاب العقلي النظري بالخطاب الديني العملي، إنما التزموا في كل نقدهم المباشر وغير المباشر بالحفاظ على الطريقة العقلية المحضة، وهذا عين التجديد الذي قدمه الغزالي وكل آباء المدرسة النقدية. 2025/02/28

قراءات جادة... بقلم عبد الحق حريدي

"رسالة الاسلام قائمة على مدلولين اساسيين ذكرت في سورة العصر وذلك بالتواصي بالحق علما والتواصي بالصبر عملا" د.محمد عبدالنور. تتوثب النفوس في عالمنا العربي الاسلامي للنهضة كلما ظهر طليعي نبيه يستثير الهمم ويقود عجلة الفكر والحركة، ولكن يبقى تاثيره محدود المنفعة بسبب الهوة الكبيرة بين قيم الفكر الاسلامي العربي وواقع التركيبة المجتمعية المتشابكة اليوم.. خاصة وان تلك القيم خضعت لكثير من التأثيرات القيمية الغربية المنافية للمعايير ولروح التوجه العام في بلداننا الاسلامية العربية المغلوبة على أمرها... مع العلم كما يقول اهل الفكر والعلوم الانثروبولوجية وأن النهضة الانسانية تحتاج الى رابط له صفة التنسيق والتوجيه وهو عنصر الاخلاق وما زاد في إتساع الهوة وأن النخبة التي تبنت الاصلاح والتغيير تنتظم في بعدين متناقضين تماما..

أولهما ما تطالب به النخبة المتعلمنة اللائكية العربية بتاثير من مدارس الاستشراق المختلفة وما تحمله من مفاهيم تهديمية كلية لحقائق الاسلام وثوابته ، والادهى اتخاذها كأداة موثوقة لاستكشاف خصوصياتنا التاريخية وجعلها الاداة الاساس عند البعض نقرا ونفهم بها موروثنا الحضاري رغم توفر كتاب الله الذي لا ياتيه الباطل ، بين ايدينا كأسمى وأرقى من كل شيء ورائدنا الرئيس في كل محاولة بعث جديدة لتحقيق النقلة والتغيير..

وأما البعد الثاني فهو ما يمثل البعد الاصيل ومنهم - الدكتور محمد عبدالنور صاحب هذا الكتاب القيم - وهو التجديد الذي يواكب مسيرة التطورات البشرية والتراكمات المعرفية والعلمية المذهلة والذي ينطلق من الثوابت الدينية الاساس لمواجهة كل جديد في الحياة لتيسير حياة الامة والتزامها بدينها وحياتها الروحية مع المعترك الدنيوي والتدافع الاجتماعي الذي تعيشه...

وأصحاب هذا التوجه والبعد الاصيل مرتبطين بالخطاب والمثل الاسلامية ..والشيء المعروف وان النهوض على حسب تعبير الدكتور عبدالنور يرتبط بالواقع الاجتماعي الفعلي للامة وما بين الخطاب والواقع يكمن السر الاعظم في معضلتنا الحضارية... وهي محور هذا الكتاب والموسوم ب: شذرات في قضايا التجديد والنهوض ..الدكتور : محمد عبدالنور، الصادر عن المركز الثقافي العربي في طبعته الاولى عام 2014، الكتاب يتالف مما يقارب 300 صفحة وهو مصنف يحسب مع النمط المعرفي العلمي.. ومقسم الى ابواب ثلاثة: 1-باب المقالات، 2-باب القراءات، 3-باب الترجمات

الكتاب جدير بالقراءة والمطالعة لما يحمله من افكار هامة ونظريات حية ومناقشات تتخللها مقارنات بين فطاحلة الفكر العربي الاسلامي.. إعداد ابو الغيث عبدالحق حريدي، حمام دباغ في 21 جانفي 2025

شذرات وتغاريد

الرد إلى الحس المشترك

من تجربة متواضعة أدركت أن إحالة الأمور إلى مبادئها البسيطة والأساسية هو مدخل لكل فهم جيد وواضح للوقائع والأحداث وحتى النصوص المعقدة، بمعنى آخر وحتى نفهم تعقيدات الأشياء لابد أن نحيلها إلى "حسنا المشترك" الذي نفهم به ما يحصل حولنا في حياتنا العملية اليومية، فالبعض يتصور أنه ولكي يفهم المعارف العلمية المعقدة والوقائع السياسية المركبة عليه أن يخرج من ذاته كليا ليرحل إلى عوالم أخرى، وكأن العلم والسياسة تجري في كواكب أخرى غير كوكبنا أو يمارسها أناس ليس لهم نفس طبيعتنا، لذلك التطبيع مع معطيات العلم والسياسة يضع مداركنا على سكة الواقعية، والبعد عن الاغتراب، فالكثير من قصورنا في التماهي مع الحوادث والأحداث إنما نابع من سيطرة القداسة على النفوس والعقول بإلقاء الهالة على أفعال البشر ومصنوعاتهم، لكن كل شيء قابل للتنزيل إلى حسنا البسيط والانطلاق منه، عدى ذلك سوف لن يتم الإنسان بناء عالمه الفكري وسيغدو دائم النط بين كويكبات وقائع الوجود، كلما ارتحل إلى عالم خر منه منقطعا إلى آخر، وإن الساحة الوحيدة التي تمكن من تحقيق رؤية كلانية للوجود لاتذبذب فيها إنما هي ساحة الإدراكات الحدسية الابتدائية، إذ حينها تتخلص من طلب البرهان والدليل مما لا برهان ولا دليل فيه.. د. محمد عبدالنور 2024/12/21

غزة وبروفا الهنود الحمر

غزة أفشلت بروفا الهنود الحمر. فأضحت خط الدفاع المتقدم لكل الإقليم. وهذا يفكك كل إرادات الصهر الثقافي (الجغرافي-الديني) لشعوب المنطقة. لقد أدركت قوى الصهر أن عليها أن تتعامل مع إنسان المشرق بدل السعي لإبادته. ذلك ما سيحيد جديا قوى التطبيع، لأن القوى الكبرى ستدير ظهرها عنها لتتعامل مع القيادات الجديدة في غزة ودمشق.. وتلك نقطة الصفر في الاستئناف والعودة إلى الفعل التاريخي الإيجابي. دولا وشعوبا. د. محمد عبد النور 2025/01/15

الاستغفار ومبدأ القصور الذاتي في الإنسان

مداومة الرسول (ص) على الاستغفار، وهو المعصوم، دليل على مبدأ "القصور الذاتي" الثاوي في البشر الذي هو حتمي لا مفر منه، ومدخل القصور الذاتي هو مجرّد "النسيان" والركون إلى الذات، نسيان الرب الأقرب إليها من حبل الوريد، أي تحول الذات إلى رب بديل، تعتقد في نفسها السبب المطلق في تحقيق الأماني والغايات، لهذا الاعتقاد الخاطئ الذي يجتاح الإنسان مرات عديدة كل يوم هو الذي أوجب على النبي (ص) الاستغفار، وعلى المؤمن الذي لا يخطئ في الاعتقاد فقط -كما هو حال الأنبياء-إنما يخطئ في السلوك أيضا، بما يأتيه من ذنوب ومعاصي، لذلك كان الاستغفار انتشالا للذات من وحل وهم النزول منزلة الرب؛ لذلك فالأصل ليس موقف رتيب يتمسك به المؤمن -الاعتقاد بإمكان التسليم المطلق بقدرة الله المطلقة دون أن يخالج ذلك النسيان ووهم الربوبية- هو مستحيل التحقيق في الواقع، إلا إن أوهم الإنسان نفسه بذلك وهو كثير الحدوث؛ بينما قد أودع الله في الإنسان أن ينسى بالضرورة، لكن أودع فيه قدرة التحرر من ربقة الوهم الأعظم، وهم ربوبية الذات على نفسها والعالم، ولذلك شرع لها الاستغفار والذكر، والذكر أعظم ما في الدين، وهل أيام الله الأكبر في الحول إنما هي أيام الذكر، أفضل حتى من أيام الصوم، وهو معنى القول الوارد في الأثر: "في الدنيا جنة من لم يدخلها لم يدخل جنة الآخرة .."د/ محمد عبدالنور 2024/08/02

عن البنية المعرفية العميقة للقرآن

بنية اللغة قواعدها، وبنية المجتمع نظمه، وكذلك للقرآن بنيته الأساسية التي يمكن إجمالها في وحدة عالمي الغيب والشهادة الوثيقة مبنى ومعنى: 1- من حيث المعنى نجد القرآن في خطابه يتراوح بين أدنى المعاني في الشهادة (مثل الذباب والماء الدافق) وأسمى المعاني الغيبية (مثل الملأ الأعلى وجلال الخالق)، فهو الكتاب الوحيد الذي نجد فيه العالمين وكأنها عالم واحد، يمر من هذا إلى ذاك بسلاسة عجيبة، 2- من حيث المبنى نجد في القرآن انخراط وتدامج وثيق بين الضمائر الغيبية بضمائر عالم الشهادة، أعلاها التصاهر بين ضمير الخالق وضمير المخلوقات في الخطاب، وأدناها استدماج للأزمنة يجعل الماضي والحاضر والمستقبل وكأنها لا زمن، وفيه نقرأ أيضا أحداث الآخرة وكأنها أحداث من الماضي.. ورغم ما يمكن أن تشهده اللغة والمجتمع من تغيير عميق في بنياتها إلا أننا لا نتصور أنه سيبلغ بنا درجة يمكن نستغني فيها عن اللغة لذاتها أو المجتمع لذاته، وكذلك القرآن بنية فريدة مستقلة كاللغة والمجتمع لا نستطيع تصور فنائها مهما تغيرت ظروف التنزيل وتعددت... هذا نظريا.. يبقى عمليا فإن القرآن متعبد بتلاوته إلى آخر الزمان.. إن خلود القرآن في مدلوله المضموني لا الشكلي -الذي هو النص المحفوظ-، يتمثل في قدرته على العطاء المنهجي من حيث كون بنيته المؤسسة "صهر عالمي الغيب والشهادة في كينونة وجودية واحدة" بما هو معنى ودلالة، فتكون بنية القرآن النظير لبنيتي اللغة والمجتمع، من حيث كون التغير المستمر واللانهائي لهما لا يقضي على وجودهما

الهندسي، فكذلك التعين الدقيق في تطبيق كل آية من القرآن، تجعل من وجوده الهندسي يتمثل في التعقيل الذي يتطلبه كل ظرف لتطبيقه في هديه المتعالي على كل ظرف.. د. محمد عبد النور 2024/01/11

اليقين بوصفه خروجا عن مألوف الشك!

الديسلكوجر الذي يتحدث عنه التحليليون بوصفه "انقداح فكرة العبور" إلى محراب جديد في المعرفة غائب عنا تماما وغيبته العادة والنمط الفكري السائد.. يحتاج إلى صدمة.. فالعلاج بالصدمة مهم في إعادة الإنسان إلى الصحو.. والصحو الفلسفي والعقلي الحقيقي هو ليس فقط أن تخالف السائد لكن أن تكون مخالفة تجلب الإزعاج لغيرك أولا ثم إليك .

وتسعى لبناء جديد مخالف للحاصل.. والنص الفلسفي الحقيقي هو الذي يخلق الاضطراب في يقينيات المرء.. مع تأكيدي أن الحالة اليقينية اليوم هي "الشك" وأن اليقين اليوم أصبح مشكوكا فيه، يعني الآية انقلبت. إذا أردت أن تكون شكاكيا تيقن واكتب نصوص تفيض يقينا. وسيكون ذلك قمة الاجتراء على السائد. أن تضرب جموع المثقفين بقينيات تشككهم فيها في يقين شكاكيتهم العدمية. والمفارقات أنها يقينات لا تنطلق من الجمود ولا تدعو إليه.

بعبارة أخرى: السائد اليوم هو النزعة الشكية. حتى أصبحت تقليدا لا يحمل مضمونه الحقيقي، أي الناس أصبحت تدعي الشك فقط لأنها انتقلت من معتقد إلى آخر، لا تعرف بأن الشك هو حيرة عقلية وقلبية حقيقية، وكما أن الناس أصبحت لا تعرف الشك أصبحت أيضا لا تثبت على يقين، ولأن اليقين أيضا له طبيعته أنه ناتج عن الشك، واليقين الذي ينتج عن الشك يكون أقوى من الذي لم يمر باختبار الشك.

عموما فإن المقابلة اليوم واقعيا وفي مجتمعاتنا ليست بين الشك واليقين الحقيقيين. لكنه أصبح صراعا بين عقائد مهلهلة مستعارة من الماضي، حيث لا مكان للمتشكك الحقيقي ولا للمتيقن الحقيقي. لذلك لم نعد نطيق أيا منهما عندما يتحدثان. فالشكاك يحرج العقائدي المهلهل ببحثه العقلي العميق والمضني فيحدث الخلط بين الحقيقة والانحلال. والمتيقن يحرج العقائدي المهلهل بتقريراته الصارمة التي لا هوادة فيها. فينظر إليه على أنه فيحدث الخلط بين التحجر واليقين. لعلي كنت واضحا هنا.

في النهاية لايمكن للسؤال أن يستمر مثمرا لولا المواقف اليقينية التي تضع الشك والحيرة ظهريا. ينظر في ذلك بيرس. آخر فيلسوف. د/محمد عبدالنور 2025/03/12

حدود الاختلاف التعارفي والخلاف الصدامي

إذا سلمنا بإمكان سحب اصطلاح الراديكالية على كل موقف بدا منطبقا عليه. فإني أعتقد أنه من المهم جدا استحضار التمييز القرآني في مسألة الغلو والتأمل في: فيما؟ وكيف؟ ومتى؟ وأين؟ وما مدى؟ أن يكون مقيدا بالاستثناء الوارد في الآية: {لا تغلوا في دينكم "غير الحق"}. فالمؤمن إذن مأمورا أمرا أن يغلو في الحق. وإذن فالغلو -أو ما سمي راديكالية- ليس مرفوضا لذاته، ليس مرفوضا في وجوده كشكل. إنما ما يحدد وجه الصواب والخطأ فيه هو المضمون. مضمون الغلو في الحق كيف يجب أن يكون؟ وعليه فإن المقارنة بين أنواع الراديكاليات يجب أن تكون مقارنة أيضا في مضامينها كنزعات نابتة من ظروف مختلفة غالبا ما لا تكون متشابهة عند المختلف الحضاري. والواقع أنه كثيرا ما يحصل خطأ المطابقة في المقارنات. وذلك لعسر افتكاك عاملين مهمين جدا: الأول هو الذهول عن التغير التاريخي الذي يمكن أن يحصل بما هو تغير في الأحوال النفسية الاجتماعية. والثاني هو الذهول عن طبيعة المضامين المعرفية القيمية المؤسسة التي تصدر عنها الأحداث والوقائع. وأؤكد خاصة على مضمون الرؤية السياسية-الدينية في الإسلام الذي عجز عن فهمه كبار فلاسفة وعلماء العصر الحديث. ونحن تبنيناه بشكل سردي دون أن نسعى لإعادة استكشافه. ولأن تذوق المضامين الدينية في الإسلام يحصل كثيرا عبر "الشعور الديني" الذي تهدي إليه التجربة الروحية المندغمة في أحداث الزمان. وإن اختلاف تقييم المضامين سيختلف بمدى اختلاف التجارب الدينية لكل فرد. مع التسليم بأن الإسلام يصف نفسه -عبر نبيه الكريم- بالمتانة: {إن هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق}. فهو أولا يقتضي معايشة طويلة الأمد. ثم كونه مكنونا بالمعاني الإيمانية والخلقية. لذلك فالخشية هو أن يكون تباين الرؤى والنظر نحو التجارب والأحداث الحاصلة هنا هناك سيكون بناء على هذا الاختلاف وحتى الصدام سيكون بناء على التباين ذاته. وفي حال التسليم بذلك نكون أمام منعرج متعلق باختلاف منطق الصدام: الأهلي مع الأهلي. وهو ما شكل مسرحه اختلاف الصحابة فيما بينهم وصولا إلى الصراع الأهلي الإسلامي الإسلامي الأول. والأهلي مع الأجنبي: وهو ما مثله المغول وكل غزوات الأجنبي على المسلمين. وأن ما سيحصل في الأخير هو إفراز طبيعي للأشياء. وسيكون المنتصر في النهاية هو من أحسن التحيز إلى معتقده ولم يشك في ضرورة التحيز بما هو التزام بـ"الغلو في الحق". وإلا لما كان أي امرئ أهلي صادق سيختلف مع أهليّه لو رأى إمكان حلحلة الأمر بلا تصادم وكذا الأهلي مع الأجنبي لو كان إمكان حلحلة الأمر بلا تصادم.. مع الإختلاف البيّن بين الصدامين. وذلك إقرار بحقيقة تاريخية بأن الأثر في التاريخ يتحقق بالميل الشديد إلى الصواب. والميل الشديد لا يمكن أن يمارسه مهلهل الفكر والمعتقد. وأنه في النهاية يقوم على مبدأ آخر الدواء. بما هو إحقاق للآية: "خذ الكتاب بقوة". إذ كثيرا ما يغالب القانون التاريخي التصور الذهني. فحتى الكلام عن القسط بما هو معيار خارجي بديل عن الذاتوية. لا يعني انتفاء مبدأ "الغلو في الحق" بما هو مبدأ يوجب "الاستمساك بالحق" بما قد يكون في الحكم الموضوعي راديكالية. إذ لابد أن يدخل من يتصدى له في نزاع مباشر مع الند المقابل لما يعتبر الحق، أعني الدخول في نزاع مع العدو. أي لا يبقى الأمر مجرد تجاذب من "آراء مختلفة" فالحق المتحدث عنه يكون بالضرورة ضد باطل مقصود وواع يمارسه عدو يناطح الحق. ولأن إحقاق الحق يجب أن يصدع لمعادلة عنصر مقابل هو العدو خفيا كان أو ظاهرا. بما هو استجابة لإكراهات التاريخ من أجل تغيير معادلات القوة والهيمنة. فنتخلص من تصور إمكان إحقاق الحق بطرق التدافع والمدافعة البسيطة القائمة على مجرد الاختلاف الذي لا يفسد للود قضية سواء مع

الأهلي أو الأجنبي. أعني أنها معركة "كسر عظم" محتوم على أصحاب الحق إتيانها. ولعل عدم الإقرار بذلك هو الذي يبقي أصحاب الحقيقة في الهامش ويتصرفون على استحياء لكونهم لا يميزون بين المختلف والمخالف. وبين شروط القبول بتعدد الرأي والسلوك كاختلاف، وبين شروط إحقاق الحق بكون الحق مبدأ موضوعيا لابد أن يتحقق بإكراه العدو. والبقاء في منطقة بين بين الرمادية. بينما العدو قد أعلن أعتي أنواع الحروب. على الطريقة الفتحاوية مع الكيان..

اقتباسات

اقتباسات: بعض معاني الحرية والتحرير المتضمنة في الشريعة

في تطابق رأي حكيمين معاصرين

في سياق تحريري لبعض أفكار الأستاذ جميل أكبر، في أطروحته التي سميتها "نظرية الحقوق الإنسانية في الشريعة"، اطلعت على مقال قديم للأستاذ أبويعرب أعاد نشره بعنوان "الشريعة في مجتمع حديث"، كان قد مر علي لأول مرة عند نشره على موقع "الملتقى الفكري للإبداع"، وهو في الأصل محاضرة ألقاها في برلين، قرأته تفحصا لرأيه الفلسفي العام في مسألة الحقوق التي تشكل مضمون أطروحة الأستاذ أكبر الذي يشتغل على تفاصيلها، إذ وجدت مالا تخطئه العين من تطابق في المنطلق، ولئن جاء مقال أبي يعرب يعرب نقديا للدعوات المنتشرة حول تطبيق الشريعة والتي يتبناها تيار الإسلام السياسي بشكل عام، ويرى أنها مشوهة إلى حد أصبحت فيه الوجه الآخر للاستبداد الرجعي، إلا أني تمكنت من أن أستل منه آراءه المباشرة في "تطبيق الشريعة البديل"، وفيما يأتي الاقتباسات الدالة على ذلك من مقال "الشريعة في مجتمع حديث":

إن المعنى العميق الحقيقي لهذه الدعوة -إلى تطبيق الشريعة- هو إرادة التخلص من حكم الأمر الواقع الذي حط القانون الوضعي الذي فرضته عمليات التحديث الفوقية إلى مجرد أحكام تحكمية تعبر عن نزوات الأنظمة المتلاعبة بمصائر الشعوب العربية والإسلامية دون تغيير يذكر بالقياس إلى ما وصفته مقدمة ابن خلدون :

فمن المعلوم أنها تفسر انحطاط الحضارات بعدم وجود وازع للوازع .

ذلك أن فساد العمران علته :

1- الظلم (اغتصاب الحقوق)

2- والعسف (اغتصاب الحريات) .

والمعلوم أن قمة الظلم عند ابن خلدون نوعان :

1- اغتصاب حقوق الإنسان المادية (المال خاصة)

2- و -اغتصاب- حقوقه المعنوية (العرض خاصة) .

وإذا كانت غاية اغتصاب الحقوق هي تدخل الدولة المباشر في الحياة الاقتصادية والتسخير وتهديد حق الملكية أو تدخلها غير المباشر بواسطة الضرائب وتحديد الأسعار وتزييف السكة .

فإن غاية اغتصاب الحريات هي حكم الشعوب بحاميات المرتزقة ضد الشعب وتربية النشء بالتربية التعسفية التي تفقد الإنسان معاني الإنسانية .

لذلك فهو -ابن خلدون- قد اعتبر الدعوة لتطبيق الشريعة تحقيقا لشرط وازع الوازع أو لجعل القانون فوق تحكم الحكام :

المطالبة بتطبيق الشريعة هي إذن في الأصل بقصد السعي إلى تحرير المواطنين من سلطان التحكم وليست بقصد إضافة تحكم رجال الدين إلى تحكم رجال الدولة .

...يعود سبب ازدياد شعبية الدعوة إلى تطبيق الشريعة في حركة التحرر الإسلامي خاصة وفي مثيلاتها من الأديان الأخرى في كل قارات العالم إلى اعتراضين:

فأما الأول فيشمل كل القوانين الوضعية التي أتت بديلا من قوانين شرعية ذات صلة متينة بمقومات الهوية وفرضت تحكميا في عملية التحديث القسري وفوقيا من دون مساهمة شعبية وعمل فكري يطور الفلسفة الدينية الإسلامية: وقد بدأت هذه السياسة مع الاستعمار ثم واصلتها النخب التي سلمها الاستعمار الحكم لكونها قريبة منه ومتأثرة بنظرياته حول ما يسمى بتجفيف المنابع ومستعدة لخدمته.

وأما النوع الثاني فيشمل كل القوانين الوضعية التي نتجت عن التبعية الحقوقية النافية لمقومات السيادة، إذ من المعلوم أن الحداثة نوعان: حداثة ذاتية نتجت عن تطور ذاتي للشعوب، وتحديث قسري فرضته التبعية التي تهمل اعتبار المعطيات الاجتماعية والثقافية وتقتصر على مجرد التقليد القردي.

...لا يمكن أولا أن نوفق بين القول بسيادة الشعوب مصدرا للتشريع وفرض سيادة أحد الشعوب على الشعوب الأخرى من دون التسليم الضمني بأن الشعوب التي سبقت في هذه الخيارات الحضارية حددت الأفق الإنساني المطلق وبأنه على البقية الاقتصار على موقف التبعية.

ولا يمكن ثانيا تصور القانون الوضعي كليا من دون أن نقول ضمنيا بأن القوة هي الأساس الوحيد للقانون فتكون إرادة الأقوياء الذين شرعوه بديلا من الأخلاق والدين أساسين ممكنين للتشريع الكوني طبيعيا كان أو وضعيا.

ولما كان هذا الموقف لا يستند لا إلى تأسيس ديني ولا إلى تأسيس ميتافيزيقي يتنكر تحته التأسيس الديني فإن الكلية الحقوقية المزعومة تصبح مستندة إلى حق القوة لا إلى قوة الحق.

فالقانون الذي لا يؤمن بتعالي القانون على القوة لا يمكن أن يصبح شريعة للبشرية إلا بالشكل الذي نراه في العولمة الحالية التي تضع القوانين بحسب مصلحة الأقوياء ولا تطبقه إلا عندما يلائم هذه المصلحة: إنه تعال من دون متعاليات روحية وفلسفية تكون مصدر الأخلاق التي تؤسس القانون.

الحقوق الطبيعية وظيفتها أن تحرر الإنسان من تحكم السلط الوطنية والدولية سياسية كانت أو اقتصادية أو ثقافية والواجبات وظيفتها أن تحرر الطبيعة والقيم الأساسية من تحكم الإنسان بحسب هذه المصالح السياسية أو الاقتصادية أو الثقافية كما يتبين من تهديم الحضارة الحديثة للطبيعة والشريعة بالتلويث الاقتصادي والثقافي. الشريعة في مجتمع حديث. أبويعرب. 2025/03/01

الإيمان بين الشك واليقين

إن صادق الإيمان من السرائر التي لا يعلمها إلا علام الغيوب، بحيث إن المرء يجاهد سعيا للصدق في التدين، لكنه ليس واثقا من أنه حقا قد تبين الرشد من الغي، فكفر بالطاغوت وآمن بالله حقا: إذ قد يكون منافقا ولا يعلم ذلك لعدم علمه بسريرته. فكم من مدمن على العبادة هو في الحقيقة عند الله مرذول لأنه في سريرته أكبر المنافقين، كدأب جل المتصوفة وكمن من في حياته يبدو أشد الناس إلحادا لكن فعلا واحدا يصدر عنه يجعله عند الله اتقى الاتقياء. الإيمان وعدمه كلاهما من السرائر وكلاهما من مفاجآت الوجود وخاصة بعلامتين لا تكذبان عند من يميز بين الصدق والنفاق في التواصل والعدل والتطفيف في التبادل. وهما المعياران اللذان يعتبرهما القرآن مقابلة بين الإيمان والعمل الصالح في أخلاق الفرد ومن التواصي بالحق والتواصي بالصبر في اخلاق الجماعات. وتلك هي شروط الغاية من الدين أي الخروج من الرد أسفل سافلين واسترداد التقويم الاحسن.
ابويعرب المرزوقي. 2024/07/01

الفعل المؤسس والتمام في حضارة الإسلام

إننا ننطلق من التسليم بدعوى واحدة من الرسالة الخاتمة هي: اعتبار معطيات الوجود الشرعية معطيات قائمة الذات مثلها مثل المعطيات الطبيعية وجودا وادراكا، وهو مدلول الفطرة الاسلامي كما هو بين.. فأما المعنى الأول من الفعل فهو "التمام الحاصل" منذ البداية في "الفعل المؤسس" لحضارتنا، وذلك الفعل الذي تعد كل محاوله استئناف مسعى لإدراكه قدر مستطاع الجيل المحاول، إذ عين مستطاعه هي درجة تدرجه في صعوده اليه. فهذا الفعل المؤسس ليس هو مجرد الوحي كما يتصور بعضهم، بل هو الوحي الذي يختم الوحي.. فهو ينفي كل سلطة روحية تستفرد بفهمه صوفية كانت او فلسفية، فإن الفعل المؤسس يصبح متضمنا للعلة المفسرة لطبيعته ولوجوده بداية وغاية: إنه الفعل المؤسس للاستخلاف بما هو صلة مباشرة بين كل إنسان والمطلق بتوسط أداة الفهم الانسانية، التي تكون علاقتها بالوجود الشرعي من جنس علاقتها بالوجود الطبيعي، بوصفهما آيتي الوجود الالهي المتعاليتين دائما على فعل إدراكهما، بما تدلان عليه من تذكير بالميثاق، أو ما يمكن أن نطلق عليه إسم "النبوة الاستخلافية العامة"، حيث أصبح الإسلام بما هو دين فطري طبيعي محدد في الإرث الحيوي لكل إنسان، يذكر به التنزيل، ولا يأتي عن عدم، أو بديلا عنه، وهو موضوع تجربة روحية ملازمة لجميع البشر مثله مثل إدراك الطبيعة سواء بسواء، وعندئذ فالمقابلة لا تبقى مقابلة بين معرفتين: العقل والوحي، بل بين موقفين معرفيين: الموقف الجحودي الذي يوحد بين الإدراك والوجود، ليتخلص من مفارقات المعرفة بالحلولية؛ والموقف الشهودي الذي يرفض هذا التوحيد تسليما منه بأن جوهر المعرفة هو تلك المفارقات ذاتها التي هي عين الادراك الاستخلافي.. وذلك هو جوهر الاسلام الذي تحققت فيه وحدة سبيلي الوصول الى الحقيقة بإطلاق، أعني دون مقابلة بين أشكالها فأغنت عن الوحي المتصل؛ وعن السلطان الروحي المعصوم: وهو معنى ختم الوحي. أبويعرب المرزوقي، شروط نهضة العرب والمسلمين. 2025/01/28

المعرفة والوجود لا ينفذان

علينا أن لا نسمح لأنفسنا بالتعرض للشلل أو الفزع، من المصير الذي لاقته الحضارات الماضية، فعلينا أن نبذل كل ما في وسعنا لنقل كل ما تحقق لأخلافنا، وأن نزيد من كشوف الماضي بما نستحدثه من أبحاث، لأن المعرفة لا تنفذ ولا تستقصى: "وعلينا أن لا نتصف بالبساطة بحيث نتوهم أن القدماء قد عرفوا وقالوا كل شيء، ولم يتركوا شيئا لخلفائهم، أو أن الطبيعة قد زودتهم بكل خبراتها، لكي تبقى بعد ذلك جدباء إلى الأبد". لويس لوروا. حول تقلبات محتويات العالم وتنوعها. 2025/01/28

فكر الغزالي

إن فكر الغزالي لا يعقل في منظومة الفكر اليونانية. ص14، إذا كانت القراءة اليونانية لنظرية لغزالي مستحيلة، وإذا كان الكلام شنيعا في ظروف الكلام "الأرسطي-الأفلاطوني"[كما اتهم ابن رشد الغزالي]، أفلا توجد قراءة أخرى ممكنة لنظريته، انطلاقا من إحداثيات جديدة؟

إننا جازفنا فأسمينا تلك الاحداثيات، وضعا آخر للعقل، مسلّمين بوجوده، وهو ما سنثبته ..إنها قليلة تلك الدراسات التي.. أضافت هذا الفكر [الفكر العربي الإسلامي] إلى وجوده ذاته [لتعودها على قراءة مساهمة الفكر الإسلامي نسبة إلى اليونان قديما أو إلى الأوروبيين حديثا]، من حيث هو ثقافة قائمة بذاتها، لها مؤسساتها الذاتية ومبدؤها، ولها وضع عقلها الوجودي والمعرفي ونظامها، وأعني بهذا جميعه كونها ذاتها.." ص 13

أبويعرب المرزوقي، السببية عند الغزالي. دار بوسلامة للطباعة والنشر. تونس. 1978.

مدخل مهم للنفاذ إلى العالم الفكري للمدرسة النقدية العربية ورائدها راهنا أبويعرب المرزوقي. دراسة قاعدية مؤسسة لفهم فلسفة الاستخلاف هي من البساطة والوضوح ما به يزول الرهاب من التعقيد المنسوب لمحيي سنن الحنيفية المحدثة في الفكر.. الدراسة متوفرة على النت .2024/11/27

الذوق البلاغي والحس الشعري

الذوق البلاغي والحس الشعري دليل السمو الإنساني، وهما نظير المنطقية الصرفة والحرفية اللغوية، والدين في جوهره يقوم على ضروب مطلقة من البلاغة والشعر، يتصلان وينفصلان عن نظيريهما الإنسانيين، وإنما الغاية في الوصل هو أن يبقى الإنسان في متذوقا وشاعرا لوجوده المفارق -غير الحسي- بأنه الغاية المركزية من الدين، والذكر هو عنوان المضامين البلاغية الشعرية في الدين، والشعر شعور بالمفارق والبلاغة تعبير عن ذلك الشعور، والذكر في الإسلام هو القرآن: الذكر الحكيم، بما هو النص الذي يتحد فيه الإنساني النسبي بالإلهي المطلق، وهو أيضا ذكر الله الكثير بما هو التعبير المستمر عن حالات الشهود المستمر للحكمة والتقدير الإلهيين من قبل الإنسان، أما الغاية من الفصل فهو أن يكون النشاط الدنيوي للإنسان جملة من المقاطع والبناءات التي هي التجلي النسبي عن الاشرئباب للمطلق، أعني أن تكون الإبداعات الإنسانية ضربا من المحاكاة المستمرة للخلق والإبداع الإلهيين في الوجود؛ ذلك كله محاولة لتجاوز الإنساني للإخلاد الذي يتجسد في الإعراض عن الذكر أو قلته بما هو المعادل للواقعية الجافة والتجريبية العينية غير ذات الإحالة البلاغية: استعارة

أو مجاز.. استشهاد: "إن التفكير النسقي تفكير سياقي، وهو عكس التفكير التحليلي، فالتحليل يعني عزل شيء ما بغية فهمه، بينما يعني التفكير النسقي وضع هذا الشيء في سياق كلي -ومنه موضعة الإنسان لنفسه ضمن الوجود وإداركه وإدراك حدوده-"ف/كابرا. أ هـ. محمد عبدالنور 2024/08/09